

LA NÉCESSITÉ COMMUNISTE

J. MOUFAWAD-PAUL



ÉDITIONS EN LANGUES ÉTRANGÈRES

ÉDITIONS EN LANGUES ÉTRANGÈRES

38 rue Dunois, 75013 Paris

flpress@protonmail.com

Collection “Classiques en Couleurs” #4 (Français)

Édition : Section Francophone—ELE

Première Édition

Paris, 2021

ISBN : 978-2-491182-93-9

Nous avons publié ce livre en un total de 250 exemplaires en :

- Anglais : 150 (2 tirages)
- Français : 100 (1 tirage)



Ce livre est publié sous licence CC BY-NC-SA 4.0, qui autorise sa copie et diffusion à titre non-commercial sous réserve de citation de l’auteur et de l’éditeur

Tables des Matières

Préface	1
DAO-YUAN CHOU	
LA NÉCESSITÉ COMMUNISTE	
Ouverture	13
Chapitre 1 Le communisme du 21ème siècle	23
Contre l'utopisme	33
Le problème du mouvementisme	41
La science et la nécessité	53
Le puritanisme	61
Le sectarisme	69
Chapitre 2 La collaboration et la contingence	79
Le passé hanté	87
Contingences	97
Collaboration	113
Idéalisme linguistique	127
Chapitre 3 Nouveaux retours	137
Anti-révisionnisme	147
Le piège de l'électoralisme	155
Le piège du refondationnisme	161
Le piège du syndicalisme	167
Le manque imaginatif d'imagination	175
Nouveaux retours	185
Coda	197
Postface cinq ans plus tard	205

PRÉFACE

DAO-YUAN CHOU

Lorsque j'ai lu pour la première fois *La nécessité communiste*, j'ai eu l'impression de me réveiller d'un sommeil faussement reposant. Il y avait là, enfin, une synthèse rassemblant systématiquement les questions qui m'avaient tourmenté des années durant, en fréquentant des cercles militants aux États-Unis. Après avoir été politisée en Chine – bien après le coup d'État, mais à une époque où plusieurs vestiges « culturels » de son passé socialiste étaient encore visibles – à travers des débats et des discussions sur la révolution chinoise et sa construction socialiste, je suis rentrée aux États-Unis et suis devenue militante. Bien qu'au départ enthousiasmée et stimulée par le dévouement de mes pairs envers des principes organisationnels valorisant la « base » et le « terrain », j'ai trouvé la scène militante assez confuse, parfois destructrice et, au final, trop peu sincère. Nous ne faisons pas réellement ce que nous prétendions faire : lutter pour un changement systémique. Beaucoup d'entre nous étaient suffisamment intelligents pour saisir cette contradiction, mais s'opposaient résolument à prendre leurs responsabilités d'y faire face. La lecture de *La nécessité communiste* m'a forcée à réfléchir plus clairement et plus nettement sur les bases historiques et matérielles fondant l'ensemble des critiques que j'avais formulées autour de ce que J. Moufawad-Paul a appelé le « mouvementisme ». Son livre m'a aidé à sortir des sentiments subjectifs

d'exaspération, d'indignation et de déception, et à entrer dans le domaine de l'analyse objective.

Dans les décennies qui ont suivi le coup d'État capitaliste de Deng Xiaoping et le démantèlement rapide du socialisme en Chine, l'impact qu'a pu avoir l'effondrement de ce pays sur le mouvement communiste international a peut-être été le plus dévastateur dans les métropoles capitalistes. Le dernier État socialiste n'a pas été vaincu par ses puissants ennemis de l'extérieur, mais par le Parti communiste chinois lui-même, et il avait semblé que les masses révolutionnaires chinoises suivirent tranquillement le cap. Après que l'impérialisme eut déclaré la fin de l'histoire, l'écroulement du socialisme en Chine a provoqué une confusion profonde dans les pays impérialistes. Les communistes dans des pays comme les Philippines, le Pérou, l'Inde, le Népal ou encore la Turquie s'étaient saisis des leçons essentielles de la révolution chinoise et de la construction du socialisme, et sont allés de l'avant pour utiliser ce qu'ils avaient appris pour faire progresser leurs mouvements, tandis que la gauche aux États-Unis et dans d'autres pays impérialistes s'était, au contraire, découragée et démoralisée. Incapable de proposer une analyse cohérente des raisons de ce déroulement historique, la plupart ont accepté l'explication des impérialistes sur l'échec et les horreurs du communisme. D'autres encore ont refusé de capituler tout en désavouant l'effondrement, ou ont reconnu l'effondrement

mais, en guise de réponse, se sont enfermés dans un retour dogmatique à la « pureté » des classiques. Or, tous ceux et celles-là ont perdu leur pertinence auprès des masses. Ceci a créé un vide. Car pendant que la gauche se vautrait dans l'autoflagellation et le regret, partout ailleurs les gens continuaient à souffrir des effets dévastateurs de la poussée incessante du capitalisme à transformer tout ce que fournit la planète en marchandises. Comme l'a dit Mao Zedong : « partout où il y a oppression, il y a résistance ». C'est ainsi que dans ce vide fleurit le « mouvementisme ».

Ces deux dernières années, j'ai eu l'occasion de rencontrer et de travailler avec certains des nouveaux, jeunes maoïstes qui ont commencé à s'organiser dans les pays impérialistes pour sortir de l'impasse que constitue le « mouvementisme ». Leurs questions sur ce qui s'était passé en Chine ainsi que leur prise de conscience des idées erronées d'un très grand nombre de maoïstes vivant en dehors de la Chine au sujet de l'histoire révolutionnaire de ce pays, m'ont incité à revoir et à republier un livre que j'avais écrit il y a plus de dix ans et qui tentait de faire rentrer un peu de lumière à l'intérieur de cette époque si compliquée¹. Sans comprendre les contradictions qui ont existé au moment de la transition d'un système économique semi-féodal

¹ Dao-yuan Chou, *Silage Choppers and Snake Spirits-the Lives and Struggles of Two Americans in Modern China*, Éditions en Langues Étrangères, Paris, 2019.

et semi-colonial vers un système socialiste, il est impossible d'identifier la base matérielle des forces de droite qui ont été si rapidement capables de vaincre la ligne socialiste. Sans comprendre toutes les dynamiques extrêmement complexes qui ont conduit Mao à réaliser que la lutte pour l'avenir de la Chine devait être menée depuis l'extérieur du Parti, culminant vers la Révolution culturelle, nous autres maoïstes hors de Chine, serons toujours réduits à des applications mécaniques et à des slogans également hors-sol. Si nous ne tirons pas les leçons du précédent historique le plus vital, si nous ne sommes pas capables de répondre avec une certaine clarté et unité à la question « pourquoi le socialisme a-t-il été vaincu en Chine ? », nous ne serons pas préparés et nous aurons gaspillé les expériences que le peuple chinois a accumulé à la sueur et au sang de son front, lorsque nous serons à nouveau confrontés à des contradictions similaires.

Ce genre d'évaluation et d'analyse, aussi critiques que concrètes, est ce que Moufawad-Paul a réussi à accomplir dans *La nécessité communiste*. Pour autant que je sache, il est le premier à avoir effectué avec succès une analyse de ce genre, sur les raisons pour lesquelles celles et tous ceux qui parlent de communisme dans les pays impérialistes se sont morfondus au cours des quarante dernières années, en reculant et en capitulant – et pourquoi les expressions passionnantes, enthousiastes et sérieuses de dissidence, d'abord contre la « mon-

dialisation » puis en réponse à la crise financière de 2008 ayant surgi à l'intérieur de ce vide, ont toutes échoué. Plus important encore, il décrit, dans le plus grand détail, comment leurs échecs, si nous avions connu et saisi notre propre histoire, auraient été facilement prévisibles.

Je disais que selon moi il s'agissait du premier examen réussi de ce genre, parce que c'est le premier livre qui, en l'ayant lu, m'a fourni une « *analyse matérialiste dialectique* » ; une analyse qui, d'après ce que j'ai pu comprendre, a été développée par Moufawad-Paul tout au long du processus de sa mise à distance des illusions idéalistes des mouvements *Occupy* et « contre la mondialisation ».

Les expressions anarchisantes qui dominent ces déviations, comme l'horizontalisme, nous interpellent parce que nous vivons dans une société profondément inégalitaire. Et dans l'équilibre des forces qui se battent pour construire une société plus égalitaire, nous sommes, et de façon extrêmement déséquilibrée, du côté des perdants. Or, dans les bastions du capitalisme, la nécessité de reconnaître ce fait est obscurcie par l'hégémonie de l'individualisme, les différents types de confort matériel, ainsi que des illusions de liberté et de démocratie. Le « mouvementisme » a continué à entretenir ce rêve que nous étions en train de gagner, alors que nous ne faisons que « défendre le droit libéral de réunion », comme le souligne Moufawad-Paul. Mais faire sortir des masses de personnes dans la

rué dans ce genre de manifestations ou « occupations » n'a pas fonctionné depuis la fin de la guerre du Vietnam (et même dans ces circonstances et contexte très différents, l'étendue réelle de ces réussites est discutable), et pourtant nous continuons à réitérer cette forme, en espérant qu'elle donnera un jour, magiquement, un résultat différent. Dans ce domaine, comme dans la plupart des choses, l'État est un bien meilleur élève dans l'apprentissage de ses leçons.

La manière dont le capitalisme nous enseigne comment savoir si ce que nous faisons est correct ou non suit la trame de son idéologie : notes, récompenses individuelles, punitions – ou encore quelles organisations auront obtenu un financement ou qui aura eu le plus de *likes* en dessous de ses publications militantes sur les médias sociaux. Cette hégémonie culturelle explique en partie pourquoi il peut être difficile pour nous d'apprendre à formuler une véritable évaluation, une véritable critique, une véritable analyse. L'analyse que contient *La nécessité communiste* au sujet du militantisme des dernières décennies est un exercice minutieux de cette pratique : parfois brutale, parfois autodépréciative, mais finalement nécessaire si nous sommes sincèrement engagés dans nos efforts pour trouver une voie permettant d'aller de l'avant. Sans une telle évaluation, nous sommes condamnés à répéter les mêmes erreurs – celles que Moufawad-Paul, dans son livre ultérieur *Conti-*

nunity and Rupture, appelle à juste titre les « échecs défunts » ou, en d'autres termes, les échecs qui ont déjà prouvé leur incapacité à résoudre le problème de la révolution. Malgré toute notre indignation, notre détermination et notre passion, nous, militants et militantes, ne faisons que retomber dans ces échecs morts depuis longtemps, en nous engageant sur la voie du « mouvementisme ».

La nécessité communiste expose de manière très nette, étape par étape et sans relâche, les raisons pour lesquelles le « mouvementisme » n'a jamais constitué une voie nouvelle et créative, seulement la réitération d'efforts antérieurs ayant échoué. Mais la force de ce livre d'une épaisseur plutôt modeste, réside dans le fait que Moufawad-Paul ne se contente pas seulement d'émettre une critique impitoyable. Sa critique est impitoyable précisément dans son exigence que nous nous confrontions à la nécessité de lutter pour le communisme – nécessité que le capitalisme a lui-même engendré par la force et la coercition –, et que nous assumions notre responsabilité révolutionnaire à obtenir la victoire. Sa critique arrache le capitalisme aux formulations idéalistes de la moralité pour le ramener à la réalité matérielle. Nous n'avons pas besoin du communisme parce que le capitalisme serait mauvais. Nous en avons besoin par nécessité matérielle.

A cette fin, Moufawad-Paul plaide pour ce qu'il appelle un « nouveau retour ». C'est-à-dire la tâche critique d'apprendre, comme celles et ceux

qui sont actuellement engagés dans des révolutions communistes l'ont fait, les leçons compliquées des constructions socialistes soviétiques et chinoises, et de les appliquer de manière créative à notre propre période historique. L'expérience socialiste chinoise en particulier, car la plus pertinente au regard de ce que l'auteur appelle les « échecs vivants ». Elle échoua, ou, comme certains préfèrent le dire, elle fut vaincue, parce qu'elle avait atteint une contradiction jusqu'alors inconnue des marxistes. Contradiction qu'elle n'a pas été capable de résoudre, un « échec vivant » qui a fait des avancées claires, qui restent pertinentes pour résoudre le problème de la révolution.

Ce livre est, en dernier lieu, un appel à l'action. Il nous incite à faire mieux, à penser plus clairement, à comprendre de manière plus dialectique, à assumer nos erreurs et notre histoire – à devenir des révolutionnaires créatifs et capables de réaliser ce que nous prétendons vouloir : obtenir la victoire pour changer le monde.

Pour celles et ceux qui sont sortis de la nébuleuse romantique du « mouvementisme », qui regardent objectivement et réalisent ce que notre énergie et notre travail n'ont pas pu accomplir – pour celles et ceux qui émergent du marasme de l'hégémonie post-moderniste pour conclure que « si, en réalité il est nécessaire de croire en quelque chose », mais qui s'asphyxient encore par manque d'infrastructure révolutionnaire – *La nécessité communiste* est un

phare solitaire. Le travail prolongé d'assimilation et de mise en avant des interventions théoriques et pratiques actuelles, pertinentes sur la question de la nécessité du communisme, est urgent. Nous saurons que nous avançons enfin vers cette nécessité lorsqu'elle sera rejointe par d'autres travaux et pratiques qui examinent, extrapolent, contestent et confirment son investigation. En attendant, *La nécessité communiste* éclaire notre chemin d'une lumière vive et nous aide à trouver notre voie.

DAO-YUAN CHOU

**LA NÉCESSITÉ
COMMUNISTE**

Communisme. Nous savons que c'est un terme dont il faut user avec précaution. Non pour la raison que, dans le grand défilé des mots, il ne serait plus à la mode. Mais parce que nos pires ennemis l'ont usé, et qu'ils continuent. Nous insistons. Certains mots sont comme des champs de bataille, dont le sens est une victoire, révolutionnaire ou réactionnaire, nécessairement arrachée de haute lutte.

LE COMITÉ INVISIBLE

Hier, nous n'avions rien. Aujourd'hui, nous avons deux grandes expériences historiques riches d'enseignements, des expériences qui sont présentes, qui continue de vivre par nous... Il faut insister sur le fait que les deux restaurations ne nie pas le fait que la révolution est aujourd'hui la tendance principale. Nier ce fait serait tomber dans le piège des réactionnaires, parce qu'en vérité, la révolution prolétarienne mondiale continue d'avancer et nous-même la faisons avancer. Il est indéniable que la révolution prolétarienne mondiale exigera comme prix que notre sang soit versé, mais dans ce monde, qu'est-ce qui ne requiert pas qu'on le verse ? Nous-mêmes ne serions pas ici sans les vies sacrifiées par tant de communistes et de révolutionnaires.

PARTI COMMUNISTE DU PÉROU

OUVERTURE

Le milieu de gauche nord-américain et européen a désormais atteint un point où le *mouvementisme* de la fin des années 1990 s'approche de ses limites. Après l'effondrement du bloc de l'Est, la régression de la Chine vers le capitalisme d'État et la dégénérescence des petits États socialistes satellites abandonnés comme Cuba, la gauche dans les centres privilégiés du capitalisme mondial est entrée dans une ère de chaos. N'acceptant pas que le capitalisme soit la fin de l'Histoire, tout en croyant que le projet communisme fut un échec, les organisations de gauche ont remédié à leur confusion en se désintégrant ou en prenant leurs distances par rapport au passé. Si l'histoire du socialisme réel s'était effectivement avérée être un échec grandiloquent, le seul espoir pour le ou la militante des années 1990 était de découvrir une nouvelle façon de faire la révolution.

À cette époque, quand des groupes affinitaires encore fragiles embrassaient la contingence et le chaos dans l'espoir que ces méthodes désorganisées produiraient, d'une manière ou d'une autre, la révolution, nous nous imaginions être en train de construire quelque chose de neuf. Nous étions incapables de comprendre que tout ce que nous faisons n'était que la reproduction, sans la moindre critique, de méthodes organisationnelles désuètes qui avaient déjà démontré leur inefficacité avant même l'échec spectaculaire du communisme. Nous retournions à l'anarchisme sans

réfléchir aux limitations des politiques anarchistes lors de la révolution espagnole. Nous revenions à la désorganisation sans comprendre tous les courants contradictoires du socialisme qui n'avaient pas réussi à construire quoi que ce soit au-delà de spéculations utopiques. Nous refusions de réfléchir au problème de l'État, oubliant les limites rencontrées par les communards. Incapables de comprendre le sens précis de l'échec communiste, nous finissions par répéter le passé tout en imaginant que nous construisions quelque chose de nouveau.

Les manifestations de 1999 contre l'Organisation mondiale du commerce à Seattle. La mobilisation contre le sommet de la Zone de libre-échange des Amériques de 2001 à Québec. Les manifestations de 2001 contre le G8 à Gênes. Voici les points culminants du mouvement altermondialiste. Prises ensemble, avec d'autres moments explosifs de la résistance dans le premier monde, ces luttes témoignèrent de la croyance qu'un nombre suffisamment grand de mouvements déconnectés pourraient renverser le capitalisme, et que leurs efforts fracturés finiraient par se croiser et atteindre un point de rupture critique. Mais au bout du compte, cette pratique se heurtait à la réalité d'États hautement organisés et militarisés qui, contrairement aux activistes chaotiques défiant le pouvoir du capitalisme, étaient plus que capables de pacifier le mécontentement. C'était ça le mouvementisme : l'hypothèse selon laquelle des mouvements sociaux spécifiques,

parfois divisés selon des lignes d'identité ou d'intérêt, pouvaient atteindre une masse critique, et, ensemble – sans aucune de ces absurdités léninistes –, mettre fin au capitalisme.

Au moment du sommet du G20 à Toronto en 2010, cette approche anti-capitaliste était déjà devenue caricature d'elle-même. Les affrontements furent dépeints comme tragédie ou comme farce ; on reconnut, découragé, que rien ne s'accomplirait ; et les militants arrêtés ne furent coupables que d'avoir réclamé le droit de protester. Tous les moments forts, à supposer qu'il s'agisse de moments forts, des années 1999 et 2001 avaient été répétés de manière abattue et sans originalité ; l'État resta indemne alors que les militants qui lui résistaient furent punis. Avant cette véritable farce, le comité de coordination des manifestations de 2010 avait affirmé de manière absurde, sur de multiples listes de diffusion, que *nous* étions en train de *gagner*, sans jamais pouvoir expliquer ce qu'il entendît par « nous », ou que ses affirmations sur la « victoire » fassent le moindre sens lorsqu'il devint évident qu'une victoire contre le G20 devait être plus qu'un week-end de protestations. Avions-nous vraiment atteint un point où la victoire n'était rien de plus qu'une simple manifestation réussie ; où nous parvenions, humblement, à défendre le droit libéral de réunion ? Après tout, il aurait été bizarre de supposer que les personnes employant ce langage triomphaliste crurent réellement que

l'impérialisme mondial pouvait être vaincu ce week-end-là. Ils avaient déjà baissé leurs attentes, et lorsqu'ils parlaient de victoire, ils faisaient simplement preuve de leur acceptation défaitiste du rabaissement des enjeux.

Celles et ceux qui refusent de reconnaître 2010 comme une caricature, qui continuent d'affirmer que cette forme d'organisation et cette stratégie sont la seule voie à suivre, sont comme les hippies des années 1960 : en retard sur leur temps, trop focalisés sur leurs « jours de gloire » de la fin des années 1990 et du début des années 2000, myopes dans leur incapacité à regarder au-delà des frontières de leur propre temps et espace. Ils refusent d'examiner les révolutions du passé tout comme ils refusent d'examiner les mouvements révolutionnaires d'aujourd'hui prenant pied dans les zones qu'ils prétendent pourtant défendre contre l'impérialisme, et qui n'ont jamais été épris de cette pratique mouvementiste. Ils sont prêts à se contenter du réformisme et à prétendre qu'il s'agit de la révolution, faisant comme si une défense réussie du droit de réunion et la possibilité de faire entendre ses revendications sont les seules victoires que le mouvement puisse obtenir.

Afin de donner un sens à notre impasse, nous avons adopté de nouvelles théories d'organisation, tout ce qui ne ressemblait pas aux échecs du passé, espérant désespérément trouver le saint graal qui rendrait un autre monde possible. Nous nous

sommes aventurés sur des terrains théoriques que nous croyions passionnants en raison du jargon tourbillonnant qu'employaient certains théoriciens. Nous parlions de rhizomes, de floraison, de déterritorialisation, de multitude, de tout ce qui ne ressemblait pas complètement au jargon démodé qui puait l'échec. Et pourtant, nos échecs étaient insignifiants au regard de l'histoire mondiale ; nous avons échoué bien avant d'atteindre ces moments de grand échec qui nous avaient disciplinés pour adopter ces pratiques alternatives de rébellion. Nous n'étions même pas capables de reproduire l'échec de la Commune de Paris, sans parler des échecs de Russie et de Chine. Nous ne faisons rien d'autre que protester, avec zèle parfois, sans aucun plan à long terme, et nous fantasmions que notre activisme était synonyme de révolution. Pendant ce temps, avant même que nous nous engagions sur la voie confuse du mouvementisme, des guerres populaires étaient lancées dans les zones que nous prétendions représenter, sous les auspices d'une théorie que nous pensions morte. Incapables de regarder au-delà des limites de notre propre pratique, nous avons souvent refusé de reconnaître ces mouvements, sélectionnant les moments de résistance qui ressemblaient à nos propres pratiques. Au lieu du *Sendero Luminoso* (« Sentier lumineux »), nous avons défendu un récit particulier des Zapatistes ; au lieu du Népal, nous nous sommes concentrés sur le Venezuela ; au lieu des

Naxalites, nous avons loué le Printemps arabe. Possédant le privilège d'ignorer tout ce qui ne ressemblait pas à notre supposée nouvelle vision du monde, nous rejetâmes tout ce qui aurait pu l'invalider. Mais aujourd'hui, certains d'entre nous – dont l'expérience de cet échec banal nous a appris que si un autre monde est possible, il ne l'est qu'en abandonnant les méthodes promues par le mouvement altermondialiste – commencent à remettre en question l'anarchisme et le mouvementisme normatifs que nous considérions autrefois comme du bon sens. Le rêve mouvementiste s'effrite ; nous commençons à voir à travers ses fissures. Nous entrevoyons le problème de la nécessité révolutionnaire : le besoin de s'organiser d'une manière qui dépasse les méthodes infantiles du mouvementisme. Enfin, le nom de communisme est remis au goût du jour dans les centres du capitalisme, dans le cadre d'un effort de récupération de l'héritage révolutionnaire que nous avons abandonné, bien que cette remise au goût du jour soit incomplète : il y a un fossé entre le nom et le concept ; il y a un refus de reconnaître les luttes révolutionnaires communistes qui ont persisté dans les périphéries mondiales ; il y a une incapacité à saisir la dialectique de l'échec et du succès. Tout d'abord, le fossé entre le nom et le concept. Bien qu'il y ait un projet en cours parmi les intellectuels et les activistes du premier monde de se réapproprier le nom « communisme », seuls de très maigres efforts

sont faits pour récupérer les concepts que ce nom mobilisait autrefois. Cette lacune pourrait témoigner d'une certaine confusion de la part de ceux qui sont mécontents de la variante altermondialiste du mouvementisme, mais qui ne savent toujours pas comment se libérer de ce marasme. Ce fossé est en partie dû à la manière dont notre compréhension du communisme est filtrée par l'expérience de l'histoire et de la lutte sociale du premier monde. Mais surtout, cette lacune recoupe un fossé entre la théorie et la pratique. Deuxièmement, le refus de reconnaître les révolutions communistes contemporaines. Peut-être à cause du premier problème, nous avons une véritable lacune dans l'analyse académique radicale quand il faut se pencher sur l'expérience des guerres populaires contemporaines qui ont éclaté et qui continuent d'éclater en dehors des centres impérialistes. Lorsque nous ne dénonçons pas ces mouvements révolutionnaires selon les divers récits conservateurs ou libéraux – ils sont « terroristes », « aventuriers », « meurtriers », « nihilistes », etc. nous faisons tout simplement comme s'ils n'existaient pas.

Troisièmement, l'incapacité à saisir la dialectique de l'échec et du succès. Comme on l'a vu, l'idéologie du sens commun a réussi à présenter le communisme comme un échec cuisant. Bien que nous ne puissions échapper au fait que les mouvements communistes passés ont finalement échoué, cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas été, quand bien

même, des succès retentissants. Si nous parvenons à nous frayer un chemin à travers le récit de l'échec, nous serons en mesure de comprendre les vérités révolutionnaires durement acquises par les succès qui peuvent transcender ces échecs – et c'est là que la nécessité du communisme sera découverte. Ceux d'entre nous qui ont lutté sans idéologie communiste pendant des décennies commencent seulement à donner un sens au nom que nous avons autrefois rejeté. Nous continuons à essayer de nous réapproprier notre héritage.

CHAPITRE 1
LE COMMUNISME DU
21^{ÈME} SIÈCLE

Enfin, après des décennies de post-modernisme et de triomphalisme capitaliste, il n'est plus considéré comme impoli pour les universitaires et les intellectuels les plus en vue de prononcer le mot *communisme*. Car il fut un temps, pas si lointain, où l'on aurait été considéré comme inculte, ou du moins anachronique, si l'on avait déclaré sa fidélité à un terme qui, d'après certaines modes intellectuelles, serait devenue obsolète, totalisant, violent. Jusqu'à récemment, nous pouvions échapper à un tel traitement en nous qualifiant de marxistes au lieu de communistes, mais seulement à condition de ne pas lier notre marxisme à l'un de ces noms suspects comme Lénine ou Mao, ces personnes et ces mouvements responsables de l'application du marxisme et, à travers cette application, de la déclaration du mot communisme.

Le marxisme, bien que désuet, était considéré comme inoffensif parce qu'il n'était qu'une théorie, alors que le communisme, lui, était son application éventuellement catastrophique. Et celles et ceux qui tenaient à préserver cette théorie au sein de l'univers académique étaient aussi celles et ceux qui n'auraient jamais osé combler le fossé entre la théorie et la pratique, se contentant d'enseigner et de chanter les louanges du marxisme tout en évitant le sujet du communisme, sauf pour parler de ses échecs. Il s'est avéré que très peu de choses étaient nécessaires pour convaincre de nombreux universitaires et intellectuels de n'être marxistes qu'au

niveau théorique plutôt que pratique : la sécurité d'emploi qu'accompagne la titularisation, les droits démocratiques bourgeois tels que la liberté d'expression et les contrats de publication.

Dans ce contexte, les intellectuels qui refusaient d'abandonner la pratique politique mais qui ne supportaient pas le nom mutilé de communisme se rabattaient sur celui, moins agressif, de *socialisme* lorsqu'ils cherchaient une étiquette pour leurs activités. Un terme qui était autrefois synonyme de communisme, mais qui, à travers l'expérience des grandes révolutions du 20^{ème} siècle, en était venu à signifier quelque chose de tout à fait différent, et à incarner une définition de repli pour les marxistes qui ne pouvaient se contenter de l'inaction. C'était une retraite, en quelque sorte, vers un marxisme « pur » – avant Lénine – où les concepts qui auraient dû être irrévocablement transformés par les révolutions historiques mondiales étaient ici réorganisés pour reprendre leur ancien statut ; une retraite de l'histoire, une retraite du développement des concepts révolutionnaires gagnés par la lutte des classes.

À l'aube du 21^{ème} siècle, il était devenu à la mode pour les universitaires et les intellectuels marxistes les plus audacieux du premier monde de parler d'un « socialisme du 21^{ème} siècle » comme s'ils identifiaient par là une nouvelle épisode révolutionnaire. Plus d'un livre fut écrit avec cette phrase d'accroche intégrée quelque part dans son

titre ou son sous-titre, plus d'un orateur l'avait prononcé lors d'une manifestation à grand public, et pourtant il n'y avait généralement pas de consensus sur ce qu'elle pouvait bien signifier. Certains imaginaient que ce nouveau socialisme émergeait de la vague « mouvementiste » issue des manifestations anti-mondialisation ayant débuté à Seattle ; d'autres pensaient que cela se passait dans les jungles du Mexique avec les Zapatistes [EZLN] ; d'autres encore l'attribuaient au Venezuela de Chávez ou à d'autres phénomènes dans les Amériques s'attachant au populisme de gauche. Ce qui faisait de ce « socialisme du 21^{ème} siècle » une nouveauté ou un produit du 21^{ème} siècle était plutôt flou, et ce malgré toutes les tentatives pour le faire apparaître. Il s'agissait plus de l'invention d'une nouvelle marque qu'autre chose ; d'une tentative de mobiliser d'autres maximes successives – « un autre monde est possible », « nous sommes partout », l'« insurrection qui vient » – qui n'étaient toujours guère plus que des slogans. Et cette mode des plus nébuleuses nous évitait de parler du communisme, de tout ce qui pourrait nous rappeler ces décennies significatives du 20^{ème} siècle, considérées comme des faillites abjectes. Après tout, nous sommes au 21^{ème} siècle, et nous serions vieux-jeu et déconnectés si nous parlions de ces moments sans mélancolie.

Mais aujourd'hui, au cours des trois ou quatre dernières années, on assiste à une résurgence du

nom qui avait été interdit, du nom que l'on disait obsolète dans les milieux mêmes où il avait été déclaré anathème. Aujourd'hui, des universitaires et des intellectuels célèbres parlent d'hypothèses communistes, d'horizons communistes et de possibilités communistes. Ce qui était autrefois tabou dans ces espaces est maintenant prononcé ouvertement, et ces déclarations ne détruisent pas les carrières de celles et de ceux qui les formulent. Bien au contraire même : certaines carrières se font maintenant par la déclaration de sa fidélité au nom qui était autrefois interdit.

En même temps, toutefois, cette nouvelle tendance intellectuelle consistant à s'emparer du nom de communisme n'est pas non plus capable de rompre avec la période précédente, celle de la crainte du communisme, et est donc également porteuse de tous les défauts et spéculations nébuleuses des chapitres sur le socialisme du 21^{ème} siècle. À bien des égards, il s'agit simplement d'une substitution d'un terme par un autre, apparemment plus audacieux parce qu'il choisit maintenant de prononcer le nom qui était autrefois interdit. S'il est vrai qu'il y a une certaine excitation à se réapproprier un mot qui a jadis effrayé l'ordre capitaliste, cette vérité est sans conséquences s'il ne s'agit que d'un nom.

Certains aimaient parler du communisme comme d'une idée ou d'une hypothèse qui a existé pendant des milliers d'années, et qui a failli être

arrachée aux générations qui sont mortes au cours des innombrables et courageuses tentatives pour en faire le mot d'ordre des opprimés au 20^{ème} siècle. En ce sens, le mot a été déshistoricisé, transformé en une forme platonicienne, et les moments de « peur » et de « tremblement » durant lesquels il avait été élevé à une grande hauteur – hauteur, il est vrai, d'où il tomberait – ne sont désormais traités que comme des moments de rupture dont on devrait se souvenir uniquement pour leur importance nostalgique².

D'autres préféreraient parler du communisme comme d'un horizon lointain, d'un point reculé que nous ne pourrions qu'entrevoir, et donc davantage comme d'un désir inné d'un autre monde possible. Un communisme rêvé ; quelque chose dont nous pourrions nous approcher si seulement nous avions assez de foi dans les mouvements de révolte désorganisés pour qu'ils nous y conduisent sur leur flot sans direction. Un communisme situé au-delà d'un immense océan, se cachant comme l'île perdue de l'Atlantide³.

D'autres encore parlent du mot comme d'un nom qu'il faut récupérer parce qu'il fait trembler

² Le concept d'« hypothèse communiste » d'Alain Badiou et le concept d'« idée du communisme » de Slavoj Žižek représentent cette tendance.

³ Le concept de Jodi Dean d'« horizon communiste », tiré du livre de Bruno Bosteel : *The Actuality of Communism* (Verso Books, Londres, 2011), est paradigmatique de cette tendance.

les classes dirigeantes. Nous devons réapprendre ce nom, nous dit-on, parce qu'il serait juste et efficace de se vêtir d'une terminologie que notre ennemi méprise – comme si l'action révolutionnaire était un masque monstrueux qui ferait reculer le capitalisme. En même temps, on nous dit aussi qu'il faudrait éviter de renouveler les traditions qui nous ont donné ce nom, qui nous ont transmis un concept important au prix de grands sacrifices. L'objectif serait donc la « communisation » plutôt que le communisme révolutionnaire du passé⁴. Encore une fois, nous sommes au 21^{ème} siècle et nous sommes censés trouver une nouvelle méthode ; et même si elle doit partager son nom avec des mouvements passés, on nous dit que nous ne pouvons rien apprendre de ce passé parce que ce passé n'a été, et ne pourra jamais être autre chose, que tragique.

Malgré un retour au nom de communisme, le refus d'accepter tout ce que ce nom était censé signifier persiste – parce qu'il avait été dit que ce nom était synonyme de meurtre de masse, de totalitarisme et, surtout, de l'échec. Nous voulons le réclamer, nous pouvons même vouloir argumenter contre le discours de la guerre froide qui ne parle que de meurtre de masse et de totalitarisme, dans le but de remettre les pendules à l'heure, mais nous

⁴ Tiqqun, le Comité invisible, *Endnotes* à la Théorie Communiste, et divers autres individus et collectifs anarcho-communistes et autonomes représentent cette tendance.

restons généralement convaincus que la catastrophe du communisme du 20^{ème} siècle signifie que nous devons repartir à zéro, que nous ne pouvons rien apprendre du passé sauf à l'ignorer complètement.

Ce refus de se réapproprier le communisme autrement que par son nom est peut-être dû au récit sur la « fin de l'histoire » proclamé lors de l'effondrement de l'Union soviétique, lorsque les capitalistes s'imaginaient avoir enfin triomphé et voulaient nous convaincre que la lutte des classes était dépassée. C'est ici qu'a été introduit un discours sur le communisme – un discours dont l'efficacité s'est illustrée par la montée en importance de la théorie post-moderne – qui nous a enseigné que le simple fait de prononcer le nom de communisme serait rétrograde, et que nous devons simplement accepter que le capitalisme était « le meilleur du pire ». Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que les premières tentatives académiques de récupération du mot communisme soient plus que timides. Mieux vaut protéger les risques que nous prenons en faisant resurgir le nom de communisme plutôt que de parler en détail d'une tradition théorique censée s'être achevée lorsque la victoire du capitalisme a clos ce chapitre historique.

Et pourtant, malgré cette supposée « fin de l'histoire », le communisme en tant que tradition révolutionnaire n'a jamais disparu. En effet, bien qu'il puisse sembler audacieux pour certains universitaires et intellectuels populaires dans les centres

du capitalisme mondial de se réapproprier le mot, le communisme est resté une nécessité vitale pour les individus et les mouvements situés en marge du système mondialisé et du discours acceptable. Dans les centres impérialistes, les communistes se cachaient généralement à l'intérieur des mouvements ouvriers et étudiants, et acceptaient à contrecœur la terminologie du *socialisme* tout en pratiquant souvent un blanquisme craintif. Or, dans les périphéries un certain nombre de communistes ont ouvertement proclamé la défense d'un communisme révolutionnaire au moment même où le capitalisme se déclarait victorieux : le Parti communiste du Pérou [PCP] a lancé une guerre populaire dans les années 1980 ; le Parti communiste du Népal (maoïste) [PCN(Maoïste)] a lancé une guerre populaire à la fin des années 1990 ; le Parti communiste d'Inde (maoïste) [PCI(-Maoïste)] est actuellement engagé dans une guerre populaire ; le Parti communiste (maoïste) d'Afghanistan [PCmA] prévoit de lancer sa propre guerre populaire dans un avenir proche ; (et enfin) le Parti communiste des Philippines [CPP] mène sa guerre populaire, avec des reculs et des reprises, depuis un certain temps déjà. Dans ces espaces hors de l'arène académique et intellectuelle – une arène où notre audace n'est mesuré que par la récupération d'un nom – le communisme est resté une option vivante dans le sens le plus fort et le plus profond. Il n'a pas disparu, et il n'est pas seulement un nom sur

lequel on peut construire une carrière académique radicale.

Ainsi, alors qu'il pourrait sembler pour celles et ceux d'entre nous qui vivent dans les centres capitalistes que le communisme a été absent pendant des décennies et qu'il n'est revendiqué que maintenant par nos nouveaux théoriciens audacieux, le fait est qu'il s'agit simplement d'un mirage : le communisme n'a pas disparu de la scène historique, il n'est pas seulement renouvelé maintenant par Slavoj Žižek, Alain Badiou, Jodi Dean et quiconque a ré-prononcé le mot ici dans les centres impérialistes. Le fait est qu'il s'est renouvelé, dans un sens révolutionnaire, dans les années 1980, au moment même où le capitalisme proclamait la mort du communisme et la fin de l'histoire. Mais beaucoup d'entre nous, qui vivons dans les métropoles mondiales, avons manqué cet événement, ou continuons même à plaider l'ignorance à cet égard, nous contentant d'imaginer que nous pourrions refaire l'histoire chez nous. Que nous pourrions réinventer le sens du communisme à notre guise, c'est-à-dire en ignorant ces mouvements révolutionnaires qui, si nous avons appris quelque chose de Marx, sont responsables de l'histoire. Les mouvements dont la fidélité au nom de communisme est la plus évidente, et qui expriment ce nom, même dans les révolutions ratées, valent mieux que nos tentatives timides de simplement récupérer et réarticuler un mot.

Le mot « *communisme* » reste et sera toujours réproclamé et réaffirmé aussi longtemps que le capitalisme sera en vie. Plus qu'une hypothèse ou un horizon, le communisme est une « *nécessité* » qui ne cessera jamais d'en être une, c'est-à-dire pour toute la durée de l'hégémonie du capitalisme ; tous les succès et les échecs doivent être appréciés et même revendiqués en relation avec ce contexte. Si nous comprenons le communisme comme une nécessité, nous pouvons comprendre non seulement le besoin de son renouvellement et de sa réproclamation, mais aussi pourquoi il ne peut pas simplement s'actualiser en dehors de l'histoire selon des hypothèses transhistoriques et des horizons futurs nébuleux. Nous devons parler d'un communisme nécessaire, ancré dans le déroulement de l'histoire, un communisme qui est simultanément en continuité et en rupture avec le passé, un communisme qui est à jamais un « *nouveau retour* ».

Contre l'utopisme

Parler de la régénérescence du communisme comme d'une nécessité, c'est partir du point, atteint pour la première fois par Marx et Engels, où la tradition de l'anticapitalisme a été arrachée de ses origines utopiques. Comme l'écrivait Engels dans l'*Anti-Dühring*, cette diatribe qui, selon Marx, était la meilleure synthèse de leur théorie à ce jour :

Un bouleversement du mode de production et de répartition éliminant toutes les différences de classes [devient nécessaire] si l'on ne veut pas voir toute la société moderne périr. C'est sur ce fait matériel palpable qui, avec une nécessité irrésistible, s'impose sous une forme plus ou moins claire aux cerveaux des prolétaires exploités, – c'est sur ce fait, et non dans les idées de tel ou tel théoricien en chambre sur le juste et l'injuste que se fonde la certitude de victoire du socialisme moderne.⁵

⁵ F. Engels : *Anti-Dühring*, Éditions Sociales, Paris, 1956. Bien sûr, à l'endroit où Engels a utilisé le terme « socialisme moderne », ce qu'il voulait dire c'était socialisme « scientifique », c'est-à-dire communisme. Car il faut attendre le marxisme-léninisme pour que les concepts de socialisme et de communisme soient démêlés l'un de l'autre ; jusque-là, une certaine confusion sémantique subsistait. En effet, jusqu'à la grande trahison du Parti social-démocrate d'Allemagne (SPD), dont les fondateurs avaient connu Engels, il était encore considéré comme habituel d'utiliser le terme « social-démocratie » comme synonyme de socialisme et

L'argument d'Engels sera plus tard simplifié par Rosa Luxemburg sous l'expression « *socialisme ou barbarie* ». C'est-à-dire : soit nous embrassons la possibilité d'une révolution socialiste qui pourrait établir le communisme, soit nous acceptons que le capitalisme est la fin de l'histoire et donc la barbarie – que « la société moderne [doit] périr ». Le communisme apparaît alors comme une nécessité, car sans son avènement, le capitalisme, en raison de ses logiques intrinsèques, dévorera la possibilité même de l'existence.

Et il est sans intérêt de parler d'« *horizons communistes* » *de quelque autre façon*. Car quelle autre raison y a-t-il de désirer un monde meilleur au-delà des limites du capitalisme ? Parce que le capitalisme serait « *méchant, mauvais, immoral* » – parce que nous ne l'aimerions pas ? Ce sont là, comme Engels s'est empressé de le noter à la fin du 19^{ème} siècle, les objections faites par des philosophes de salon : la théorisation morale abstraite ne peut échapper au problème de la concurrence entre plusieurs morales de classe, et celles et ceux qui tenteraient alors d'établir une morale universelle *concrète*, même si iels ne

de communisme ; ce n'est qu'avec la trahison de ce parti – d'abord avec Édouard Bernstein, puis avec Karl Kautsky – que la « social-démocratie » a été associée au réformisme. De même, ce n'est qu'après Lénine que le terme « socialisme » en est venu à désigner théoriquement la dictature du prolétariat. La terminologie théorique a été aplanie au cours de la révolution et, si nous admettons que la révolution est la locomotive de l'histoire, il nous est impossible de revenir à un marxisme pur, c'est-à-dire d'avant la première révolution historique mondiale, menée par les communistes en Russie.

joueraient plus sur le terrain de la morale abstraite, seront toujours incapables de produire une révolution. De telles justifications ne fournissent pas de raisons pour transcender le capitalisme – traitant toujours d’horizons – car elles sont le plus souvent prises dans un débat entre moralités concurrentes : la moralité de l’opresseur étant celle de continuer à opprimer ; la moralité de l’opprimé étant celle de se révolter. La seule raison pour laquelle la seconde est supérieure à la première provient de l’extérieur de ce débat : la nécessité de la révolution découle du fait que la position de la première est, en dernière instance, contingente à l’anéantissement de la possibilité de l’existence elle-même. Et que les seconds – les exploités, les opprimés, les damnés de la terre – font l’histoire. Le communisme est donc plus qu’une nécessité éthique : c’est une nécessité historique et matérielle.

Mais c’est précisément ce point de nécessité que le discours récent sur le communisme, qui parle d’hypothèses et d’horizons, semble éluder. Après tout, affirmer qu’« un autre monde est possible » n’est pas la même chose que d’affirmer qu’un autre monde est nécessaire. (Ou, plus exactement, que même le monde tel qu’il existe actuellement est insoutenable ; et que par conséquent un autre monde devient nécessaire si nous voulons survivre et prospérer en tant qu’espèce). Au lieu de cela, nous parlons de l’importance d’une hypothèse transhistorique, ou de la signification théo-

rique d'un monde quelque part au-delà de l'arc-en-ciel. Par conséquent, les besoins immédiats du projet communiste – qui font résonner le caractère immanent de la révolution – sont souvent ignorés.

Parler de (la) nécessité communiste, c'est parler précisément de la nécessité de la révolution : si nous affirmons que le communisme est une nécessité immédiate – une nécessité produite par la logique du capitalisme comme le suggère Engels – alors nous devrions être amenés à réfléchir aux étapes nécessaires à mettre fin au capitalisme et qui feraient naître le communisme. Une « *hypothèse* » est simplement un dilemme philosophique, un « *horizon* » n'est guère plus qu'une fantaisie, une « *possibilité* » nous permet de reconnaître la réalité actuelle comme n'étant pas nécessairement éternelle, mais une « *nécessité* » est tellement plus que tout cela. Le communisme est nécessaire, il est un besoin matériel ; voilà ce que signifie déclarer sa fidélité au nom de communisme.

Esquiver la question de la nécessité, c'est esquiver la nécessité de la révolution. Prendre la question du communisme et la replacer dans le cadre explicite qu'Engels a mis en évidence dans l'*Anti Dühring*, pourrait bien-sûr sembler moins sexy que de parler d'hypothèses et d'horizons. Après tout, pourquoi se donner la peine de revenir à une déclaration prétendument « scientifique » faite par Engels à la fin du 19^{ème} siècle, alors que le 21^{ème} siècle est à nos portes et que nous cherchons à rendre à nouveau

populaire le communisme sans avoir recours à une manière indigeste et supposément démodée de voir le monde ? Mais aujourd'hui, alors que l'anéantissement de l'écosystème tout entier est devenu une possibilité immédiate en raison de la logique du capitalisme, la formulation faite par Engels de la question de la nécessité du communisme devrait être d'autant plus frappante. La question « *socialisme ou barbarie* » ne relève plus de l'expérimentation philosophique mais est devenu, au contraire, une exigence capitale.

Le rêve d'un horizon possible ne répond en rien à l'immédiateté de cette question, car il n'aborde pas le problème de la nécessité. Voici ce que sont les rêves : des fantasmes projetés sur l'avenir qui tendent à éviter l'analyse des événements désordonnés qui structurent le monde réel au sein duquel il y a eu pourtant des tentatives significatives pour construire le contenu de ces rêves. Le problème de la vie réelle, malheureusement, est qu'elle ne ressemble jamais exactement au rêve. Alors, au lieu de rêver de nouveaux horizons, il s'agirait plutôt de reconnaître notre propre état de rêveurs et rêveuses lucides prises dans le terrible cauchemar qu'est le capitalisme. Et lorsque nous aurons fini par reconnaître que nous sommes dans un cauchemar, c'est le *réveil* qui devient une nécessité et non pas la subordination à un autre fantasme.

Et pourtant, parler du communisme comme de quelque chose d'autre qu'une nécessité est un

moyen facile de récupérer le mot tout en ne récupérant qu'une vague idée de la signification réelle du mot. C'est ignorer, intentionnellement, tout ce qui est nécessaire pour faire naître le communisme dans un sens concret et matériel. Les « *hypothèses* » sont des choses qui peuvent être développées à l'infini, et qui nécessitent une enquête académique ; les « *horizons* » sont des points d'existence au-delà de notre capacité de voir ; les « *possibilités* » sont des questions ouvertes. En revanche, les « *nécessités* » exigent notre attention immédiate et mobilisent la pratique. Lorsque les mouvements à l'origine des deux grandes mais infructueuses révolutions historiques du 20^{ème} siècle ont reconnu le communisme comme étant une nécessité des plus importantes, ils ont élaboré des théories qui parlaient de cette nécessité et qui, malgré leurs échecs finaux, nous ont rapprochés de la « *possibilité* », de la reconnaissance de l'« *hypothèse* », de la percée de l'« *horizon* ».

La reconnaissance de la nécessité des révolutions communistes, d'abord en Russie et ensuite en Chine, a produit un succès révolutionnaire d'un certain niveau qui ne pouvait que conduire à la rencontre d'autres nécessités encore. Ces moments, quels que soient leurs défauts, devraient nous rappeler l'importance du communisme et de sa nécessité. Nous ne devrions pas nous cacher leurs échecs, ni tenter de les contourner par une ré-articulation confuse de la terminologie, ni même refuser de comprendre qu'ils étaient aussi des succès. Si nous

devons tirer les leçons du passé à travers le prisme de la nécessité de faire la révolution, nous devons y procéder avec une honnêteté qui évaluerait les pratiques menant au communisme sur la base de leur pertinence historique.

Le problème du mouvementisme

Tout ce nouveau discours sur le communisme qui passe à côté de la nécessité de faire naître le communisme démontre une peur du nom même de communisme. Dans ce contexte, on peut être communiste en théorie mais pas nécessairement en pratique. Lorsque le communisme devient un problème philosophique, ou même un rêve d'une certaine importance, il cesse d'être vital et celles et ceux qui parlent de sa vitalité refusent de poser les questions cruciales qui rendraient le communisme tangible.

Les rébellions confuses qui émergent à l'échelle mondiale prouvent effectivement l'importance du communisme en révélant les limites de la réalité capitaliste. Cependant, nous faisons preuve d'une certaine crainte quant à l'importance de ces soulèvements si nos préconisations, lorsque nous nous donnons la peine d'en formuler, ont pour résultat de nous placer à la traîne des masses – ces masses dont les révoltes sont suffisamment indéterminées pour être des objets de spéculation fantaisistes – et de nous enfermer dans la simple espérance qu'elles feront apparaître le communisme comme par magie. Le printemps arabe, le mouvement *Occupy*, le prochain soulèvement : pourquoi nous tournons-nous vers ces exemples comme des expres-

sions du communisme au lieu de nous orienter vers ces mouvements, organisés de manière militante sous une idéologie communiste, qui formulent des revendications plus cohérentes et révolutionnaires ? Ce sont des mouvements qui n'ont pas oublié que le communisme est une nécessité, qui ne sont pas simplement enivrés par la redécouverte d'un nom qui n'est tombé en désuétude que dans les centres du capitalisme mondial.

Celles et ceux qui ne comprennent le communisme que comme une hypothèse, un horizon ou une possibilité sont aussi celles et ceux qui sont incapables de combler le fossé entre la théorie et la pratique. Les actions visant à concrétiser le communisme sont généralement désagréables, mais ne sont pas moins déplaisantes que la réalité actuelle. Si nous avons appris quelque chose des deux dernières révolutions ayant secoué le monde, c'est que la réalisation du communisme est une affaire des plus impures. Rappelons-nous l'aphorisme de Mao selon lequel la révolution n'est pas un dîner de gala mais bien plutôt un bouleversement tragiquement violent dans lequel une classe cherche à évincer une autre – et les classes dirigeantes que nous cherchons à détrôner n'abandonneront pas la scène historique d'elles-mêmes.

Parler du communisme comme d'une nécessité, consiste donc à se concentrer sur le monde concret et à se demander quelles étapes sont nécessaires pour en faire une réalité. Si le principe de néces-

sité est aussi, comme l'a soutenu Engels, un axiome scientifique, alors il serait peut-être pertinent de traiter le processus révolutionnaire comme une science : quelque chose qui est ouverte sur l'avenir, qui est encore en développement, mais qui est également ponctuée par des moments d'universalisation établis par les victoires historiques mondiales.

Dans les centres du capitalisme mondial, il y a des intellectuels qui tentent de se réapproprier le nom et, pour y parvenir, se réfèrent à la maxime de Luxemburg « socialisme ou barbarie ». Or, ce que signifierait l'application de cette maxime dans la pratique – c'est-à-dire la question de savoir comment transformer la nécessité du communisme en une réalité – reste généralement un sujet non abordé. Nous devons donc nous demander pourquoi ces tendances à rendre le communisme à nouveau populaire ne s'accompagnent d'aucune tentative significative de théoriser de manière adéquate les étapes nécessaires pour réaliser le communisme dans un contexte particulier.

Tout au contraire, les intellectuels du premier monde, engagés dans la repopularisation du communisme, ont tendance à faire des stratégies et tactiques *mouvementistes* leur pratique par défaut. En plaçant leur foi dans les rébellions désorganisées, ils soutiennent, explicitement ou implicitement, que nous devrions être à la queue de chaque protestation de masse – même confuse – qui éclate en réponse au capitalisme mondial. L'argument, bien

qu'il ne soit pas toujours formulé, est que ces protestations, par le biais d'un mécanisme inexplicable de la combinaison des forces, produiront – à un moment donné, dans un horizon lointain – une masse révolutionnaire critique qui résoudra enfin l'hypothèse communiste. Voilà ce qu'on appelle désormais le « *mouvementisme* ».

Il fut un temps, à la fin des années 1990 et au début des années 2000, où la plupart d'entre nous croyaient que cette stratégie mouvementiste était synonyme de pratique révolutionnaire. Nous partions à Seattle pour protester contre l'Organisation mondiale du commerce ; nous nous rassemblions à Québec pour contester la Zone de libre-échange des Amériques : nous proclamions notre appartenance à un chaos magnifique et fragmenté de groupes affinitaires, d'organisations engagées dans des conflits, de rebelles désorganisés, qui, d'une façon ou d'une autre, faisaient toutes et tous partie du même mouvement social que l'on pensait plus grand que la somme de ses parties. Nous nous prenions pour des gouttes de pluie qui allaient produire un déluge capable de balayer le capitalisme de la surface terrestre, refusant de reconnaître qu'il s'agissait peut-être d'une fausse analogie et que nous étions plus exactement, en termes très concrets, une foule désorganisée de plébéïenes brandissant, enragés, le poing contre une armée impériale disciplinée. Il y a des années, nous parlions de « mouvements sociaux », mais aujourd'hui il serait plus

juste de laisser tomber le « sociaux » puisque cette phase de confusion fut en réalité incapable de comprendre le terrain social.

Alors que nous devrions soutenir toute rébellion contre le capitalisme et l'impérialisme, aussi désespérée soit-elle (comme le disait Frantz Fanon), nous devrions également prendre conscience du fait que la nature indéterminée de ces rébellions rend celles-ci absolument incapables de répondre au problème de la nécessité. Comme le Parti Communiste Révolutionnaire [PCR-RCP] l'a fait valoir dans son document de 2006, *How We Intend To Fight* (« Comment nous comptons lutter ») :

La tendance [politique] dominante [...] a totalement assimilé l'idée qu'il n'y a plus d'unité. Pour elle, les faits sociaux sont comme un sac de billes qui tombent sur le sol et s'éparpillent dans tous les sens, sans trajectoire commune, et elle part du principe que tout le monde considère cela comme un fait normal. [...] En réalité, la situation actuelle nous montre que de nombreux mouvements « tombent », comme disait Mao (ou qu'ils trébucheront dans la période suivante), parce qu'ils refusent de voir les choses dans leur globalité. Ils conservent ce concept de sac de billes et aiment voir se multiplier les trajectoires, les solutions, les possibilités, les alternatives et les projets de réforme. C'est

une diversité plutôt accommodante, mais inefficace.⁶

Ce passage conclut, quelques paragraphes plus loin, que « [cette] voie ne mène nulle part et sera littéralement transpercée par les faits des décennies à venir. Allons-nous surmonter cette division, ou la bourgeoisie nous écrasera-t-elle complètement ? ». Elle ne mène nulle-part parce qu'à cause de sa nature même, elle ne peut s'approcher du point d'unité – le point de totalité théorique et pratique que les post-modernistes nous ont prévu d'éviter – qui émanerait de la compréhension que le communisme est une nécessité. Car lorsque nous parlons de nécessité, nous devons également parler de la construction d'un mouvement unifié qui, grâce à cette unité, aura l'intention de faire de la nécessité une réalité. Les mouvements disparates, divisés et sans but manquent encore d'une intention unifiée ; ainsi, ils se sont avérés incapables de poursuivre la nécessité du communisme.

La solution bien trop facile des *mouvementistes*, qu'elle soit implicite ou explicite dans son adhésion nouvelle au communisme, doit être comprise comme l'assimilation de l'idée de notre désunion qui est devenue « un fait normal » dans les centres du capitalisme. En 2003, le collectif éditorial alter-

⁶ PCR-RCP, *How We Intend to Fight* (« Comment nous comptons lutter »), document accessible sur le site internet du PCR-RCP (<http://www.pcr-rcp.ca/old/pdf/pwd/3.pdf>), p. 13.

mondialiste « Notes from Nowhere » (« Des notes de nulle-part ») a publié un livre intitulé *We Are Everywhere* (« Nous sommes partout »), dans lequel il affirmait :

Différents mouvements à travers le monde sont occupés à renforcer leurs réseaux, à développer leur autonomie, à descendre dans la rue dans d'immenses carnivals contre le capital, à résister à une répression brutale et à devenir plus forts en conséquence. À explorer de nouvelles notions de partage du pouvoir plutôt qu'à l'exercer. Nos voix se mêlent dans les champs et dans les rues tout autour de la planète, où convergent des mouvements au premier regard séparés, et où la vague de résistance mondiale devient un tsunami provoquant des turbulences à des milliers de kilomètres de là, entraînant par le même coup des vaguelettes qui arrivent jusqu'à nos pieds.⁷

De belles paroles, certes, mais qu'est-il advenu des mouvements que ce livre tentait de décrire ; des mouvements qui étaient censés converger, sans prendre le pouvoir, en un « mouvement de mouvements »⁸ qui mettraient fin au capitalisme ? Des mouvements aussi disparates que l'EZLN au

⁷ Notes from Nowhere, *We Are Everywhere*, Verso Books, Londres, p. 29.

⁸ Ibid., p. 511.

Mexique à la Coalition ontarienne contre la pauvreté [OCAP] à Toronto : le terrain désuni dans lequel ce livre plaçait ses espoirs s'est évaporé quelques années (seulement) après sa publication. Puisqu'il n'a jamais été uni autour de l'intention très précise et nécessaire de mettre fin au capitalisme. Rêveurs et carnavalesques, ces mouvements ont pu être des rébellions importantes mais n'ont jamais pu produire une révolution.

Il est peut-être révélateur que *We Are Everywhere* se termine par un extrait poétique du discours d'Arundhati Roy, *Come September* : « Un autre monde n'est pas seulement possible, il est déjà en route. Par une journée calme, je peux l'entendre respirer ». Mais Roy a transgressé les limites du mouvementisme, et passe aujourd'hui beaucoup de son temps à défendre la guerre populaire en Inde, un mouvement révolutionnaire qui aurait beaucoup offensé les éditeurs de ce livre et leurs prétentions idéalistes à pouvoir faire la révolution sans prendre le pouvoir. Le changement de stratégie de Roy est significatif car, si on l'étudie dans son contexte historique, ce récit de l'approche révolutionnaire précédente, échouée, du mouvementisme est aussi une ouverture, une invitation à un nouveau retour de la nécessité communiste qu'elle avait pourtant refusé d'aborder.

Une autre raison de l'effondrement de l'approche mouvementiste de la révolution est qu'elle est incapable, du fait même de sa désorganisa-

tion, de produire une mémoire historique cohérente – car comment pouvons-nous avoir une telle mémoire si nous nous concentrons sur l'incohérence et donc, en fin de compte, sur l'oubli ? En tant que tel, il est logique que le mouvementisme de la décennie précédente soit relayé par le mouvementisme encore populaire de cette décennie. Il est alors également logique que la collection fièrement éditée et publiée du mouvementisme d'aujourd'hui fasse écho à la collection du mouvementisme du passé : nous avons maintenant un livre intitulé *We Are Many* (« Nous sommes nombreux ») qui se concentre sur le soi-disant « Printemps arabe » et le mouvement *Occupy* et, plutôt amnésique quant au sort des mouvements dépeints dans *We Are Everywhere*, recycle les mêmes expressions. Et c'est dans ce contexte général que nous trouvons ces intellectuels un peu étranges en train de parler d'hypothèses, de possibilités, d'horizons communistes – un contexte qui reste ignorant du contexte précédent n'ayant rien construit parce qu'il était tout simplement incapable d'accomplir quoi que ce soit.

Pourquoi donc celles et ceux qui parlent aujourd'hui du communisme désirent-ils poursuivre cette pratique inefficace qui, au moins dans la période documentée par le collectif *Notes from Nowhere*, se gardait bien de prononcer ce nom interdit ? Aller au-delà de la simple prononciation de ce nom est un acte qui fait peur ; un souvenir

terrifiant d'une expérience passée dont on nous a dit qu'elle était cataclysmique.

Ici, dans les centres du capitalisme, nous avons hérité de cette suspicion d'un projet dont nous avons été convaincu (à travers l'éducation) qu'il n'a jamais été autre chose qu'un totalitarisme, une « Ferme des animaux » brutale qui ne peut rien nous apprendre. Ainsi, lorsque seul le nom, et non la nécessité derrière le nom, est récupéré, cette façon déficiente de voir le monde est adoptée avec lui. Et à partir de cet héritage – parce que nous ne voulons pas conceptualiser un retour qui soit à la fois en continuité et en rupture avec ces révolutions passées –, la seule pratique que nous sommes capables d'imaginer est une autre articulation du même mouvementisme qui, autrefois, se méfiait précisément du communisme.

Car c'est une chose effrayante que de s'orienter vers la réalisation effective du communisme. Il n'est pas bien difficile de formuler un discours face à la nécessité. Le discours qui évite la nécessité mènera à l'échec parce que, refusant de conceptualiser la praxis comme quelque chose de plus qu'un problème philosophique (remobilisant à travers ce refus les mêmes catégories mouvementistes), nous resterons piégés au niveau abstrait de l'apparence plutôt que de descendre dans le domaine concret de la nécessité :

En s'en tenant uniquement à l'apparence et à la subjectivité nées d'une situation donnée, en restant aveugle à la totalité du mouvement par la négation des liens et des médiations, nous donnons naissance à une pratique qui s'éloigne de la puissance véritable de la lutte. C'est du gâchis ; c'est comme si nous refusions les immenses et superbes capacités de la lutte révolutionnaire. La petite-bourgeoisie peut se permettre d'ignorer et de se passer de ce potentiel, mais le prolétariat ne le peut pas. [...] C'est pourquoi nous disons que dans la situation actuelle [...] rien n'est plus juste, utile et constructif que de lutter pour développer un véritable projet de « classe commune ». Par conséquent, nous entendons concevoir nos outils, nos méthodes et nos objectifs dans les termes et conditions de la totalité et de l'unité. Nous avons un grand besoin d'entamer cette lutte révolutionnaire. Nous devons réaliser « les intérêts du mouvement dans son ensemble ».⁹

Et la réalisation des intérêts du mouvement dans son ensemble, une exigence produite par l'intentionnalité de la nécessité, est quelque chose qu'aucune hypothèse errante et aucun horizon imaginaire, encore enfermés sur le terrain du mouvementisme, ne peuvent produire.

⁹ PCR-RCP, *op. cit.*, p.14.

La science et la nécessité

Mais avant d'examiner plus en détail le phénomène du mouvementisme, il convient de s'arrêter sur le mot « *science* » qui, dès qu'on le prononce, nous place à l'extérieur du discours militant respectable. Nous vivons à une époque où ce mot est considéré comme suspect par de nombreuses personnes impliquées dans des projets anticapitalistes. Malheur à celles et ceux qui voudraient le relier au mot *révolutionnaire* et parler d'une approche scientifique de la lutte !

Il y a, bien sûr, des raisons justifiées derrière cette suspicion. Nous savons comment la méthode scientifique et le travail scientifique ont été utilisés par le capitalisme. Nous avons conscience des horreurs qu'engendrent les technologies adaptées à la logique militaire ; de la nature vicieuse et excluante du complexe médico-industriel ; de l'exploitation des sciences à travers des projets coloniaux et impériaux visant à catégoriser, contrôler et déshumaniser les populations soumises ; de la manière dont la science a agi comme un discours pour promouvoir les intérêts des classes dominantes. Nous nous moquons à juste titre du charabia « scientifique » de la psychologie évolutionniste et autres absurdités bio-déterministes. Des décennies de critique dans les domaines de la théorie et de la philosophie nous ont rendus cyniques.

Mais qu'est-ce que ce cynisme totalisant a-t-il véritablement produit ? D'une part, une méfiance arrogante de l'usage du mot science pour parler du changement historique et social de la part de celles et de ceux qui bénéficient, en vivant au centre du capitalisme mondial, d'un monopole sur l'avancement scientifique. D'autre part, une attitude anti-scientifique consciente et un retour au mysticisme qui n'était pas seulement à l'œuvre dans le mouvement hippie américain des années 1960, mais encore dans toutes les formes de collaboration contemporaine avec l'obscurantisme religieux.

Ces deux types de rejet de la science se combinent et divergent dans chaque espace proprement mouvementiste. Souvent, nous rencontrons une suspicion à l'égard de la science fondée sur l'hypothèse selon laquelle il s'agirait d'un dogme européen, pas si différent d'une religion, tendant à supprimer les visions du monde de celles et ceux qui ont été les victimes de l'Europe. Bien que nous devons être conscients du fait que la conquête coloniale a été, en partie, réalisée par l'écrasement d'autres cultures, et où la spiritualité des colonisateurs (c'est-à-dire le judéo-christianisme) a été traitée comme « rationnelle » (et peut-être même, bien qu'à tort, « *scientifique* ») par rapport à la spiritualité supposée « barbare » des colonisés, il y a un problème avec l'« européanisation » de la science dans son ensemble. Ici, la science est traitée comme une pratique coloniale et la spiritualité comme l'affaire

des colonisés ; il arrive même à cette dernière d'être fétichisée et, dans ce fétichisme, appropriée dans le sens le plus raciste, bien qu'implicite, du terme. Or, supposer que la science soit « inventée » par les Européens reviendrait à effacer toutes les pratiques et découvertes scientifiques des peuples que le colonialisme européen a génocidés, colonisés, et dont les découvertes scientifiques ont été volé dans ce même processus.

Si nous voulons renouer avec les besoins immédiats qu'impose le communisme-comme-nécessité, nous devons également reconquérir la signification conceptuelle de la science. Dans le sens le plus élémentaire du progrès scientifique – des instruments technologiques – ce fait devrait être incontestable. Le capitalisme possède le monopole des technologies capables de maintenir le contrôle social : fusils, tanks, drones, etc. Nous ne renverserons pas ce système brutal par une quelconque méditation, et encore moins par notre volonté morale et spontanée de « dire la vérité face au pouvoir » lors de ces innombrables manifestations où la police et l'armée de l'État sont bien mieux préparées que la plupart des manifestants elles et eux-mêmes. Mais le mouvementisme a produit une mythologie de la lutte qui voudrait nous faire croire le contraire ; un moralisme allant à l'encontre de la réalité : la pensée magique selon laquelle les appareils militaro-techniques de l'État refuseront de provoquer un bain de sang si nous descendons toutes et tous dans

les rues pour produire spontanément une insurrection.

Mais approfondissons ce problème, et réfléchissons sur la possibilité même de la pensée scientifique. Se réappropriier le concept de science ne se limite pas à reconnaître l'efficacité des instruments, mais concerne la théorie anti-capitaliste elle-même. Et soutenir qu'il existe une *science de la révolution* est encore plus audacieux que de plaider pour la reconnaissance nécessaire des instruments scientifiques monopolisés par les classes dominantes. Voici une hypothèse totalisante : la science devrait trouver sa place au cœur des théories de l'organisation et de la stratégie parce que la science, seule à être capable de générer des faits et des vérités, est, dans ce domaine aussi, supérieure à la non-science.

Qu'entendons-nous, alors, par science ? Dans la section précédente, j'ai brièvement évoqué la manière dont la science est ouverte sur l'avenir, un processus en développement qui produit, par le biais de la lutte historique, des vérités universelles (c'est-à-dire des faits qui sont applicables dans chaque contexte particulier, bien qu'également médiatisés par ces contextes). Bien que dans le discours populaire la science est souvent définie comme la méthode empirique utilisée à l'intérieur des disciplines que nous avons appris à désigner comme « proprement » scientifiques, une telle définition est en réalité aussi inutile que de dire « la biologie c'est de la biologie » ou « la chimie c'est

de la chimie », et ignore les fondements logiques qui rendent ces disciplines différentes des théories non-scientifiques. La méthode empirique est, en effet, très importante et s'avère être un outil essentiel dans l'établissement de vérités à l'intérieur des disciplines scientifiques particulières, mais réduire la définition de la science à l'« empirisme » aboutit à la rendre équivalente au positivisme, idéologie dont beaucoup d'entre nous ont appris à se méfier dans des contextes où est prononcé se prononce le mot *science*.

La science est ce qui parle des conditions matérielles sans recourir à des mystifications ; ainsi la science fournit une explication naturelle des phénomènes naturels. La physique est une explication physique des phénomènes physiques ; la biologie est une explication biologique des phénomènes biologiques ; la chimie est une explication chimique des phénomènes chimiques ; enfin, le matérialisme historique est une explication historico-sociale des phénomènes historico-sociaux. Pourquoi, alors, le matérialisme historique serait-il une *science de la révolution* ? Parce que l'explication historico-sociale des phénomènes historico-sociaux est le mécanisme même de la lutte des classes, de la révolution. Et cette hypothèse scientifique est précisément celle qui est capable de démystifier l'ensemble de l'histoire des innombrables sociétés humaines ; une manière de mesurer toute lutte

sociale dans sa capacité à produire un changement historique.

Par conséquent, sans une compréhension scientifique de la lutte sociale, nous sommes incapables de reconnaître quand et où les théories échouées du passé se manifestent aujourd'hui. Les physiciens n'ont aucun mal à renvoyer la spéculation newtonienne dans le passé où elle a sa place ; ils possèdent une méthode d'évaluation basée sur le développement d'un terrain scientifique spécifique. Si nous résistons à un engagement scientifique similaire dans le domaine de la lutte sociale, nous n'aurons jamais aucune méthode pour donner sens aux différentes manières dont les hypothèses révolutionnaires du passé ont été réfutées à travers le processus historique, c'est-à-dire en raison d'un certain nombre d'expériences historiques significatives de la lutte des classes. Rejeter une compréhension scientifique de la lutte revient à affirmer que ces expériences passées – les échecs cuisants, les demi-succès et les demi-défaites – n'ont (pas) réussi à établir quoi que ce soit de marquant, et que nous sommes donc condamnés à des expériences successives de réinvention sans repères ni direction.

Une compréhension scientifique de la lutte, toutefois, pourrait nous apprendre des choses sur le terrain théorique de la lutte qui nous a été légué par l'histoire sous la forme des tentatives passées de l'humanité, et qui reste toujours ouvert sur l'avenir. Quelles luttes sociales ont établi de nouvelles

vérités grâce à des succès mineurs mais universalisables ? Quelles luttes sociales successives ont tiré les leçons de ces vérités établies dans le passé et sont allées un peu plus loin avant de rencontrer l'échec elles aussi ? Comment, alors, appliquer à nos circonstances particulières tout ce qui a été scientifiquement prouvé lors de ces expériences sociales précédentes, afin d'aller à nouveau un plus loin ? Ce sont des questions qui ne peuvent être posées que si nous mettons de notre côté les instruments de la science avec lesquels jauger notre propre pratique, exigeant ainsi, à chaque moment de la lutte, que de notre attention soit portée vers la nécessité. Sans une telle compréhension de la réalité, nous n'avons aucun moyen de donner sens à nos pratiques ; ainsi on pourrait autant oublier le passé, faire comme si tout était parfaitement unique, et ignorer les instants où la répétition de nos échecs aurait dû être traitée comme une évidence.

C'est dans ce grand projet d'oubli que le mouvementisme trouve toute sa force.

Le puritanisme

Les pèlerins puritains qui ont mené la colonisation de l'Amérique du Nord croyaient s'opposer au dogmatisme du christianisme dominant. Or, ils refusaient de reconnaître un dogmatisme similaire dans leur propre morale rigide, dans leur haine de l'Église d'Angleterre et des papistes de Rome. Puisque le mouvementisme trouve son centre théorique dans les nations les plus puissantes de l'hémisphère occidental, bien qu'il ait été repris et encouragé par des tendances similaires en Europe, il est tout sauf étonnant de voir ce sentiment d'auto-satisfaction puritaine – cette éthique protestante de la décentralisation et de la praxis théorique désunie – causer le plus de dommages dans les mouvements sociaux aux États-Unis et au Canada.

Mais il serait trop simpliste de réduire le culte actuel du militantisme désorganisé à un sentiment hérité de l'idéologie religieuse qui domine l'establishment de ces mêmes nations. Une telle analogie n'est toutefois intéressante qu'en tant qu'exercice d'herméneutique ; il est préférable d'accepter simplement l'existence d'un engagement dogmatique envers un prétendu non-dogmatisme, plutôt que de spéculer sur les origines idéologiques possiblement obscures de celui-ci. Après tout, il existe d'autres facteurs, dont certains peuvent fournir une plus grande profondeur explicative et dont beaucoup

s'entrecroisent et même se combinent : plusieurs générations d'anticommunisme, l'effondrement du socialisme réellement existant, le niveau relativement élevé de privilèges dont jouissent celles et ceux qui vivent dans les centres du capitalisme.

Si l'analogie avec le protestantisme puritain est censée nous éclaircir sur quelque chose, c'est bien dans sa capacité à expliquer notre besoin, arrogant, de nous accrocher à la stratégie du mouvementisme face aux preuves historiques. Il vaut mieux n'accepter que les preuves des échecs du socialisme existant, son supposé totalitarisme, à l'instar du fondamentaliste religieux qui n'accepte que les preuves lui affirmant que le monde est irrévocablement déchu et se tord dans le péché. C'est dans ce sens que l'horizon mouvementiste s'apparente à la doctrine de l'enlèvement de l'Église.

Ce désir de s'accrocher coûte que coûte à l'organisation militante décentralisée se manifeste à travers les appels constants aux méthodes, à la politique et aux mouvements sociaux déçus qui ont été rendus officiels par le précédent cycle mouvementiste. La fascination persistante pour l'EZLN, par exemple, est révélatrice à cet égard : il y a une raison pour laquelle les zapatistes ont été célébrés comme des saints alors que le *Sendero Luminoso* ne l'a pas été. La guerre populaire avortée qu'a mené ce mouvement l'a nettement placé dans le domaine de l'échec ; les zapatistes, au contraire, en refusant de tenter une prise de pouvoir de l'État, ont pu

échapper à la ressemblance avec un communisme catastrophique. Mais lorsqu'un mouvement tente réellement de prendre le pouvoir, et va jusqu'à y échouer de peu, c'est dans son effondrement que sera écrite la signification de ses actions par l'intelligentsia de la classe dominante et par toutes celles et tous ceux qui sont assujettis au bon sens de cette classe. Des organisations telles que l'EZLN ont évité le sort du PCP parce qu'elles n'ont pas emprunté le même chemin de la nécessité révolutionnaire, souvent tragique et brutal – où il y aura toujours des erreurs, où le problème de la différence entre la moralité de plusieurs classes produit une confusion éthique, où l'échec est plus spectaculaire à chaque montée du niveau de la lutte.¹⁰

¹⁰ Cela ne veut pas dire, cependant, que l'expérience de l'EZLN doit être écartée ou que cette organisation est condamnée à rester dans un état semi-révolutionnaire. Elle existe toujours et, comme tout mouvement capable de persister, elle n'est pas nécessairement statique dans sa théorie et ses pratiques. Mais ici je suis plus intéressé par la sur-fétichisation de la politique menée par l'EZLN dans les années 90 – avec l'accent mis sur le refus de prendre le pouvoir – et par la manière dont cette politique a été conceptualisée par les étasuniens et les canadiens qui cherchaient un mouvement à travers lequel exprimer leur propre politique éclectique – d'où le fait que plus d'un universitaire a qualifié le mouvement de l'EZLN de « première révolution postmoderne ». Mais en même temps, tout comme nous devons rejeter la fétichisation eurocentriste des zapatistes, nous devons également rejeter le rejet eurocentriste basé sur la fidélité à une certaine notion ortho-trotskiste de la lutte des classes. Pour plus de détails sur cette problématique, j'invite les lecteurs et lectrices d'étudier l'ouvrage *Racist « Anti-Imperialism » ? Class, Colonialism and the Zapatistas* par Bromma.

Peut-être que le désir de s'accrocher au mouvementisme parle davantage d'un désir de pureté politique, libre des tares de la nécessité. Derrière ce désir de pureté se cache donc une peur de la nécessité : nous ne voulons pas nous confronter aux conséquences d'une prise en considération réelle du dilemme contenu dans l'expression « *socialisme ou barbarie* ». De fait, les seuls mouvements que nous soutenons sont ceux qui ne sont jamais allés assez loin pour s'être trouvé dans l'obligation de traiter cette question autrement que comme un simple problème théorique abstrait.

Mais cela a toujours été le problème du mouvementisme, un symptôme du cycle passé de la lutte désorganisée et où tout ce qui relevait du communisme était automatiquement rejeté sous excuse de mener, nécessairement, à une impasse. Nous pouvons au moins essayer de comprendre ce rejet antérieur comme un produit de l'époque : le socialisme réellement existant ne s'était effondré qu'une décennie plus tôt, les idéologues de la classe dirigeante travaillaient sans relâche pour faire croire que le communisme n'avait plus aucune pertinence, et la plupart des militants et des militantes vivant dans les centres de l'impérialisme (généralement myopes lorsqu'il s'agit d'analyser la situation mondiale dans son ensemble) étaient largement ignorantes du nouveau cycle de luttes communistes qui éclatait dans les périphéries du globe. Que les altermondialistes de tendance anar-

chiste aient été capables de reconnaître l'existence d'un mouvement armé en dehors du premier monde était même plutôt surprenant à cet égard – bien que la raison pour laquelle ils ont choisi de se concentrer sur les zapatistes plutôt que sur les senderistes (entendez les militants et militantes du *Sendero Luminoso*, « sentier lumineux » en français) ne doit pas étonner. Mais cette phase du mouvementisme était au moins un signe des temps, le produit d'un mouvement ouvrier vaincu dans les nations les plus privilégiées du monde.

Dans une tentative de se distancer du communisme récemment déchu, ce cycle précédent de luttes mouvementistes éleva la fragmentation et la désunion au statut de vertus. Mais aujourd'hui, nous avons affaire à une forme étrangement hybride : la récupération du communisme en tant qu'abstraction s'affirmant au milieu d'un nouveau mouvement dont les pratiques ne diffèrent pas de celles du mouvement précédent qui avait pourtant rejeté le communisme comme une impasse. Ainsi, toutes ces tentatives de récupération du communisme ne servent qu'à sublimer les sentiments du mouvementisme anticommuniste. La seule différence se trouve dans le jargon, dans une volonté abstraite de sauver une terminologie plutôt qu'une pratique concrète.

Et pourtant, la vérité c'est que cette récupération abstraite du communisme est arrivée trop tard. Le mouvementisme d'aujourd'hui partage les mêmes

problèmes que le mouvementisme d'hier, et ce indépendamment de la récupération du mot communisme par certains. Ainsi, nous sommes face à des mouvements qui sont toujours construits sur des bases théoriques nébuleuses, principalement composés par des personnes qui ne sont même pas intéressées par le nom de communisme, et dont les idéologues tentent de parler à titre de portes-paroles bien que d'une manière perçue comme étrangère dans les oreilles de leurs propres militants.

Il n'est pas rare de voir ces mouvements émerger de soulèvements populaires ; dans ces conditions, celles et ceux qui tenteront d'expliquer les raisons de leur désunion feront appel à des slogans et des concepts les plus communs. Les idéologues de la phase précédente du mouvementisme avaient au moins l'humilité de reconnaître cet élément de désarticulation ; il ne leur manquait pas non plus de cohérence sur le plan théorique en traitant cette désarticulation comme une vertu et en refusant de l'appeler communisme. Les éminences grises d'aujourd'hui, dans leur désir de rétablir le nom de communisme comme une simple notion abstraite, tentent de ranger au sein de leur propre constellation conceptuelle un ensemble de rébellions désorganisées et limitées. D'où le problème du suivisme selon lequel la tentative de populariser le nom de communisme revient à courir derrière une rébellion qui pourtant refuse l'articulation, en essayant obstinément de la faire se conformer

à un jargon qu'elle rejetterait spontanément de par son caractère désorganisé qui la rend allergique à l'unité théorique comme pratique.

Pire encore, celles et ceux qui tentent de récupérer le communisme finissent par attraper la même maladie qui infecte les mouvements auxquels ils se sont attachés, à savoir la peur de la nécessité. Que des militants et des militantes impliquées dans le mouvement *Occupy* rejettent tous les principes du communisme passé et récusent les révolutions historiques mondiales, c'est une chose ; que les tenants d'un renouvellement de la tradition du communisme agissent exactement de la même manière et s'inquiètent du risque de leur aliénation auprès du public en parlant d'un communisme concret, c'en est une autre.

Mieux vaut se contenter de suivre les masses, sans même s'interroger sur la composition de classe des masses que l'on suit. Mieux vaut espérer que ces soulèvements composent un nouveau mouvement révolutionnaire dont la direction pourrait être influencé par le biais de nos livres sur les « hypothèses » et les « horizons », plutôt que de nous pencher sur les problèmes de stratégie et d'efficacité historique. Cela devrait nous pousser à nous interroger quand l'*Occupied Wallstreet Journal*, disparu depuis lors, refuse de publier quoi que ce soit d'ouvertement communiste alors qu'il est pourtant géré par des communistes notoires : dans la frénésie de faire partie de ces rébellions, nous

avons hérité de la peur des mouvementistes pour la nécessité. Et dans ce contexte il n'est pas étonnant que nous soyons terrifiés à l'idée de parler d'autre chose que du nom de communisme.

Le sectarisme

« Le jargon excluant du *sectarisme* » est un argument souvent utilisé pour défendre les formes les plus banales de la praxis mouvementiste. Après tout, si un mouvement révolutionnaire unifié exige, par sa définition même, une théorie unifiée, alors une telle théorie exclut nécessairement d'autres approches théoriques. S'il est vrai que toute organisation théoriquement unifiée connaîtra des lignes *politiques* multiples et concurrentes, il est également vrai qu'il ne peut y avoir de mouvement unifié dans lequel opèrent des lignes *théoriques* contradictoires. Le fantasme du mouvementisme consiste à croire qu'il peut effectivement y avoir ce type de multiplicité – multiplicité qui, malgré cette fragmentation, produira spontanément un moment apocalyptique d'unité.

Par conséquent, tout discours sur la nécessité d'une organisation révolutionnaire unifiée autour d'une théorie cohérente sera jugé hérétique par les idéologues et les adhérents du mouvementisme. Parler de cette nécessité revient donc à être accusé de pousser une ligne politique excluante, d'encourager la « division » et de se comporter de manière sectaire. Pour les mouvementistes les plus dévoués, le rejet de cette approche et le fait de plaider pour une praxis à travers laquelle les révolutions ont été accomplies historiquement, relève des plus grands

pêchés. Ici, les sectaires sont semblables aux hérétiques de l'Église catholique qui furent excommuniés pour avoir promu des sectes rebelles.

Il est clair, également, que nous nous tromperions si nous affirmions que le sectarisme n'est pas un problème. Nous savons qu'il existent des marxistes et des organisations marxistes dont la plupart agissent comme s'ils vivaient encore dans les deux premières décennies du 20^{ème} siècle, et qui sont en effet effroyablement sectaires. Ces groupuscules sont incapables de participer à des coalitions ; refusent dogmatiquement de s'engager dans une lutte de ligne idéologique significative ; et passent la majeure partie de leur énergie à attaquer d'autres petites sectes qui leur ressemblent. Leur praxis politique n'est guère plus qu'un acte d'autosatisfaction religieuse où ils s'imaginent être les gardiens et les gardiennes d'une théorie marxiste pure devant être protégée de la contamination historique.

Mais l'accusation de sectarisme est portée contre toute organisation qui ose remettre en cause la doctrine fondamentale du mouvementisme. L'accusation de sectarisme est également destiné à faire croire que les « sectaires » seraient des dogmatiques, et dans certains cas cette qualification est tout à fait exacte. Or, le fait même qu'ils soient accusés de sectarisme – parce qu'ils refusent de se conformer à ce qui est censé être une doctrine hégémonique – est dû à leur refus de déclarer leur fidélité au mouvementisme. Ils sont sectaires tout

simplement parce qu'ils sont considérés comme des *sectes* ayant rompu avec ce qu'ils prétendent être le terrain normatif de l'anticapitalisme. Ainsi, l'accusation même de sectarisme découle très souvent d'un refus dogmatique de remettre en question le mouvementisme lui-même.

Cette accusation est vectrice d'un mythe : celui selon lequel des personnes et des organisations unies autour de principes révolutionnaires particuliers ont été responsables des pires excès de la gauche au 20^{ème} siècle. Formulée par des personnes qui ont rarement pris la peine de réfléchir sur l'histoire révolutionnaire, cette accusation est portée contre toute idéologie possédant une clarté de principes. L'accusation elle-même est sans fondements réels ; celles et ceux qui la formulent préfèrent tout simplement l'absence de principes, l'unité derrière n'importe quelle convention, même floue, et le rejet de la lutte théorique. Ici, nous sommes face à une amnésie intentionnelle concernant ce qui a été réellement significatif dans l'histoire anticapitaliste : les mouvements anti-révisionnistes qui, dans leur refus de principe de coexister pacifiquement avec le capitalisme, ont lancé d'innombrables révolutions, et dont certaines ont été historiques pour le monde entier.

Mais au-delà de cette compréhension très grossière et étymologique du sectarisme, où l'on saisit le sens du mot (sectaire) à travers sa racine (la secte), il faut aller plus loin et examiner le concept

contenu dans le mot, occulté en devenant un nom tout autre (sectarisme). Car le sectarisme signifie quelque chose de plus que la théorie et la pratique d'une secte, tout comme le mot « *hégémonie* » signifie quelque chose de plus que la politique d'un « *hégémon* ». Et la manière dont l'accusation de sectarisme est couramment utilisée par la gauche mouvementiste de base démontre une incapacité à comprendre la profondeur conceptuelle du mot.

Un sectaire endurci est quelqu'un qui déclare sa fidélité, totalement, absolument, au principe de la différence politique et, dans cette déclaration, accepte ce principe comme son idéologie principale. Les sectaires ne fréquentent pas des personnes extérieures à leur secte, sauf pour les traiter d'ennemis, car ils craignent la pollution idéologique. Les sectaires se ferment à l'histoire, traitent leur idéologie comme sacro-sainte et prônent un comportement cultuel. Les sectaires s'imaginent que leur secte possède une vérité accomplie et, en raison de ce grand effort d'imagination, refusent de reconnaître que leur manque de croissance à l'intérieur de cette secte est un signe de stagnation. Une organisation sectaire ne pourra se développer de manière marquante et restera condamnée à l'insignifiance politique en raison d'un dogmatisme rigide qui ne peut rassembler que les adhérents dont se nourrit toute secte religieuse : une petite minorité d'individus à l'esprit religieux qui recherchent des réponses faciles, tentent de trouver

une excuse pour agir de manière moralisatrice, et ne sont généralement que de(s) troglodytes éloignés des masses qu'ils rêvent pourtant de diriger – les mêmes masses qu'ils méprisent pour ne pas reconnaître les grandes vérités de leur secte.

Mais la différence de principes politiques n'équivaut pas, en soi, à du sectarisme, bien qu'elle soit souvent traitée comme telle par celles et ceux qui jugent toute différence de principe comme une hérésie sectaire. En effet, si l'approbation d'une idéologie révolutionnaire politiquement fondée sur des principes différentes était le signe du sectarisme, alors Marx et Engels devraient être traités comme des sectaires pour avoir osé mener une lutte idéologique contre les approches socialistes utopiques et autres qui menaçaient d'égarer le mouvement au 19^{ème} siècle. Allons plus loin encore, et nous saisirons l'absurdité d'une telle définition : si l'on définirait le concept de sectarisme comme une simple « différence politique de principe », alors il faudrait également accepter que toutes et tous les anticapitalistes, même les mouvementistes, sont sectaires dans la mesure où ils maintiennent une différence politique de principe avec les pro-capitalistes.

Maintenir une différence politique de principe est en soi une nécessité, une partie du développement d'un mouvement capable de tracer des lignes de démarcation, et il s'avérera que même celles et ceux qui approuvent le mouvementisme doivent le

faire s'ils souhaitent rester des anticapitalistes véritables. Les lignes politiques peuvent et doivent être tracées : l'ennemi les trace, et par là comprend que nous sommes son adversaire à lui. Nous devons donc avoir la même compréhension si nous voulons survivre. Seuls les libéraux, qui aiment croire qu'il n'y a pas vraiment d'ennemi et que tout le monde s'entendra paisiblement sous le capitalisme social, pensent que le tracé de ces lignes est un acte violent qui, comme toute violence, est immoral parce qu'il incarne le type de comportement de l'ennemi. Toutefois, le libéral se tient, dans ce contexte, à l'intérieur des lignes tracées par cet ennemi et s'avère donc incapable de comprendre que par ses actes et sa pensée il cautionne une réalité déterminée par la violence la plus insidieuse (et immanente).

Les désaccords politiques sont importants, car il existe des différences significatives entre les idéologies politiques. La pratique du mouvementisme, malgré les prétentions de la part de certains de ses adhérents concernant le socialisme de type « grande tente » (entendez qui inclue de multiples tendances aux divergences idéologiques importantes, N.d.T), est généralement basée sur une analyse anarchiste de la réalité, et est donc, en soi, une idéologie politique en désaccord avec celles et ceux que ses adhérents cherchent pourtant à attirer dans son orbite. Les diverses approches marxistes sont en effet très hétérogènes dans leur façon de comprendre les

lignes de démarcation politiques et ce qui doit être fait. Prétendre que toutes ces trajectoires sont en fin de compte les mêmes – ou, de manière métaphorique, que des travailleurs et des travailleuses similaires s'attaquent à un problème identique avec des outils identiques¹¹ –, est un mythe entretenu par celles et ceux qui imaginent que la lutte des classes se déroulerait de manière homogène malgré leurs affirmations sur l'importance de l'hétérogénéité. Le mouvementisme exige une homogénéité qui se fait passer pour de l'hétérogénéité : une multiplicité de trajectoires conditionnée par la reconnaissance par ces trajectoires de la justesse de l'approche globale, par leur interdiction de s'organiser en dehors de la la praxis mouvementiste, et par leur impossibilité de la remettre en question.

Les maoïstes ne sont pas identiques aux trotskistes ; les marxistes ne sont pas identiques aux anarchistes : leurs outils ne sont pas les mêmes, leur compréhension de l'objet qu'ils investissent n'est pas (précisément) identique. Prétendre le contraire est à peu près aussi utile que de prétendre que Marx et Engels n'étaient pas différents de Proudhon et de Dühring – oubliant par là la guerre idéologique menée contre ces différences dans le but de définir le terrain de la théorie révolutionnaire.

¹¹ Cette analogie est tirée d'une bande dessinée de Stephanie McMillan où l'autrice fait la même remarque ordinaire sur le sectarisme, en confondant le mot sectaire avec le concept de différence politique.

Certains de ceux et de celles qui parlent aujourd'hui d'hypothèses et d'horizons communistes, qui tentent de réviser le mot sans porter une attention critique à son développement historique concret en tant que concept révolutionnaire, sont les mêmes qui voudraient nous faire croire que ces différences théoriques n'ont pas d'importance. Ainsi, l'accusation lamentable de sectarisme est un exemple supplémentaire de la peur de la nécessité. Les luttes de lignes idéologiques sont en effet nécessaires.

Nous ne devons pas oublier qu'une partie de la nécessité communiste consiste à tracer des lignes de démarcation politiques et à déterminer, dans ce mouvement de tracé, les forces de la révolution et de la contre-révolution. Une autre ligne doit être tracée entre celles et ceux qui voudraient traiter le communisme comme une nécessité – et dans ce traitement, apprendre des révolutions historiques mondiales précédentes – et celles et ceux qui ne le traiteront toujours que comme une hypothèse, un horizon, une possibilité idéale.

CHAPITRE 2
LA COLLABORATION
ET LA CONTINGENCE

Malgré la réticence à examiner l'énigme de la nécessité, à répondre à ses exigences, nous sommes souvent confrontés au fait de sa reconnaissance en tant que telle, en tant que nécessité. Toutes ces tentatives confuses pour réaffirmer le communisme doivent partir de l'acceptation, même lorsqu'elles sont incapables de faire des évaluations concrètes, que la fin du capitalisme est nécessaire – bien qu'elle ne soit pas, il faut l'admettre et l'accepter, prédestinée. Certaines tentatives vont jusqu'à invoquer le nom de Lénine et d'autres révolutionnaires. Jodi Dean, par exemple, parle de la nécessité d'une organisation de type léniniste – une déclaration significative et louable de la part d'une universitaire de renom. Malheureusement, son léninisme se réduit à une forme sans contenu – un mouvement *Occupy* mieux organisé, quelque chose qui en émergerait spontanément. Il y a des moments où elle affirme que le communisme ne peut pas être reporté indéfiniment, mais avec le genre de léninisme défiguré qu'elle propose, qui inventerait des processus au fur et à mesure qu'il se développe spontanément, la révolution ne peut qu'être reportée ; son horizon restant donc lointain.¹²

Ainsi, après tout ce discours sur les horizons et les formes idéales, la nécessité elle-même n'est reconnue que dans la mesure où elle plane comme une tempête au-dessus de cet horizon lointain.

¹² Jodi Dean, *The Communist Horizon*, Verso Books, Londres, 2012, p. 207–250.

Après avoir dénoncé les aspects habituels du passé communiste contenus dans le récit « anti-stalinien », évoquer le nom de Lénine est comme un tour de passe-passe. Après avoir parlé de processus révolutionnaires qui émergeront spontanément par la lutte, il est plus qu'étrange de s'opposer au report indéfini du communisme – ce qui est précisément ce que présuppose la pratique qu'elle valorise.

Il est difficile de savoir ce que nous devons faire de cette reconnaissance de la nécessité, tantôt sublimée, tantôt réifiée. Car si le concept de nécessité est une hypothèse avancé à l'intérieur de ce nouveau discours sur le communisme, ou une notion abstraite perçue comme une forme idéale, alors il cesse de compter. Les questions qu'il pose, les expériences historiques qu'il a produites, restent soit mal conçues, soit sans réponse.

Repoussant le concept de nécessité à la marge, la politique mobilisée (ou, plutôt, sous-mobilisée) par ce discours génère l'apparence d'un radicalisme sans fondement concret. D'où la prolifération de divers groupes promouvant un nouveau radicalisme excitant, libéré de notre passé révolutionnaire supposément ennuyeux : le Comité Invisible et son « insurrection qui vient » ; son prédécesseur, le groupe Tiqqun, et sa notion obscure de « Bloom » ; la révolution linguistique de Franco Berardi qui nie explicitement la nécessité historique. La théorie arrachée du contexte où se forge la science révolutionnaire ne peut être radicale que dans la forme.

Peut-être cela a-t-il toujours été l'intention : soit la peur domine – la peur des nécessités exigées par un mouvement révolutionnaire réel – soit elle est sublimée, sous l'apparence du radicalisme, tout comme le concept de nécessité lui-même.

Dans ce contexte, nous devons nous demander pourquoi la théorie qui s'est déjà grandement développée, celle qui a été durement acquise à travers les révolutions historiques mondiales, est aujourd'hui considérée comme bornée et aliénante par les mêmes personnes qui ne se lassent d'inventer de « nouveaux » concepts impénétrables, dont l'écriture semble intentionnellement opaque, et dont le radicalisme semble n'être guère plus qu'un exercice intellectuel. Pourquoi celles et ceux d'entre nous qui se déclarent fidèles au communisme révolutionnaire ayant émergé de l'expérience de la lutte des classes, devraient-ils se soucier d'une théorie qui situe son radicalisme principalement au niveau de l'apparence – qui est obscure et abstraite, qui a sa place dans une conférence académique plutôt que dans les rues et les campagnes ? Car en effet, ces abstractions théoriques ne sont populaires que parmi les universitaires et les dilettantes du premier monde, les étudiants et les intellectuels en herbe, les anarchistes des banlieues résidentielles petites-bourgeoises à la recherche de mots et d'idées se portant garant d'une idéologie révolutionnaire. Dans les marges et les périphéries toute-

fois, ces théories ont gagné très peu d'audience et de crédibilité.

Ces manifestes contemporains, accueillis avec excitation par un petit groupe de radicaux dans les centres du capitalisme, ne sont pas aussi novateurs que leurs champions aimeraient le croire. Le mouvement ouvrier, la lutte révolutionnaire des masses, a connu d'innombrables tentatives similaires visant à réviser la théorie révolutionnaire. Eugen Dühring, par exemple, a tenté de fournir une théorie alternative, plus esthétique, à l'idéologie communiste supposément ennuyeuse. Et bien que les catégories théoriques employées par Dühring puissent aujourd'hui sembler vétustes, il n'en est ainsi que parce que nous avons le privilège de la perspective historique. Et pourtant, Dühring s'appuyait sur une constellation conceptuelle qu'un intellectuel de la fin du 19^{ème} siècle aurait comprise et trouvée excitante ; une constellation qui n'avait que peu à voir avec l'expérience concrète du prolétariat européen de l'époque. L'influence de Dühring était suffisamment importante parmi les intellectuels flirtant avec le socialisme, pour que d'autres penseurs éminents le traitent comme un représentant tout aussi éminent du socialisme : les attaques diverses et confuses de Nietzsche contre le socialisme proviennent principalement de sa lecture de Dühring (il n'y a aucune preuve que Nietzsche ait lu Marx ou Engels) ; le sionisme de Herzl, ainsi que l'affaire Dreyfus, ont été partiellement influencé par

l'hypothèse selon laquelle le socialisme serait antisémite en raison d'une compréhension du socialisme dérivée de Dühring, qui était lui-même un antisémite notoire.¹³ Aujourd'hui nous connaissons Dühring uniquement parce qu'Engels a pris le temps de détruire minutieusement sa doctrine théorique, prouvant ainsi la force de ce que Dühring considérait être en décalage avec la mode intellectuelle de l'époque.

À Dühring, nous pouvons ajouter Guy Debord et le Situationnisme ; une théorie qui s'est cristallisée durant la révolte parisienne de 1968 et qui est toujours vénérée par ces militants obsédés par de vagues pratiques théoriques telles que le détournement culturel, la psychogéographie et d'autres concepts abstraits qui paraissent fascinants en raison de leur obscurantisme. Et bien que Debord n'ait jamais eu d'impact significatif sur la lutte concrète, même dans le contexte d'où il a émergé (il serait même assez juste d'affirmer que le situation-

¹³ Le fait que ces penseurs conservateurs et conservatrices – dont les philosophies ont été associées à toute forme de réaction politique – se soient concentrées sur le socialisme de Dühring plutôt que sur les courants révolutionnaires représentés par Marx et Engels mérite réflexion. Il se peut que lorsqu'un grand nombre d'intellectuels socialistes font toute une histoire d'un penseur spécifique, leurs homologues anti-socialistes – les idéologues de la classe dirigeante – suivent leur exemple et viennent à considérer le radicalisme chic comme plus important qu'il ne l'est en réalité. Glenn Beck, par exemple, a fait plus pour populariser *L'Insurrection qui vient* que le Comité Invisible lui-même. Bien sûr, le Comité invisible, contrairement à Dühring, n'est pas antisémite, et Beck, contrairement à Nietzsche, est un troll intellectuel.

nisme compte peu pour la plupart des gauchistes universitaires de nos jours), il mérite d'être mentionné parce que tant de ces « nouvelles » tentatives de récupération du communisme prononcent son nom.

Il y a d'autres noms et d'autres tentatives, et celles qui n'ont pas été préservées par les institutions académiques et éditoriales ont été oubliées à la fin des années 1980, lorsque le communisme qu'elles cherchaient à réviser a été prétendument vaincu. Plus qu'un reflet critique du communisme supposé « orthodoxe », ces communismes éclectiques ou trop académiques sont le symptôme d'un problème plus vaste : l'incapacité à surmonter l'idéologie normative, même en reconnaissant son existence.

Dans les centres du capitalisme, où l'hégémonie capitaliste est généralement achevée, nous avons été éduqués depuis la naissance dans l'acceptation des idées dominantes de la classe dominante comme relevant du bon sens. Bien que nous ayons réussi à sortir de ce bon sens pour reconnaître la nécessité de mettre fin au capitalisme, nous nous trouvons encore trop souvent dans l'incapacité d'appréhender le sens de cette nécessité en raison de la façon dont on nous a appris à percevoir le monde. On nous a enseigné l'échec ; on nous a éduqué à croire précisément ce qu'une idéologie de classe soucieuse de préserver l'état actuel des choses prétend à propos de l'histoire de la lutte des classes.

Ainsi, lorsque nous sortons du récit de la fin de l'histoire, il reste plus facile de nous approcher de ces prétendues souches critiques du communisme, de rejeter ce que ces souches nomment encore l'« orthodoxie » d'après les critères imposés par la propagande capitaliste, et d'embrasser les « nouveaux » projets communistes.

C'est ce qu'incarne le Comité Invisible et ce qu'était son prédécesseur, le groupe Tiqqun ; c'est le *Soulèvement* de Berardi, involontairement satirique avec sa révolution imaginaire ; c'est ce que sont et seront à jamais ces proclamations du communisme, des *Endnotes* à la *Théorie Communiste* : une tentative de professer le communisme tout en acceptant simultanément le récit sur la fin de l'histoire. C'est pourquoi la grande majorité de ces prétendues proclamations du communisme refusent de parler des luttes révolutionnaires vivantes qui ont émergé dans les périphéries de l'impérialisme mondial ; c'est pourquoi il est rarement fait mention des guerres populaires.

Dans un tel contexte, la seule solution consiste à se ranger derrière les mouvements de révolte les plus populaires et, dans cette poursuite docile, à refuser d'organiser une direction active et unifiée. La constellation théorique peut diverger, mais la pratique reste la même : le mouvementisme, convaincu par la présupposition selon laquelle la désorganisation des mouvements sociaux serait une vertu absolue. Le fait d'intervenir dans ces

espaces et de tenter d'y fournir une direction, est traité comme un acte de violence. Si une organisation de type léniniste s'avérerait effectivement nécessaire, alors nous serons amenés à croire qu'elle devra s'inventer du jour au lendemain, émergeant spontanément de la prochaine révolte.

Mais dans ce contexte, plusieurs questions méritent d'être posées. Pourquoi y a-t-il tant de nouveaux manifestes visant à se détacher du passé communiste, et qu'est-ce qu'ils permettent d'accomplir ? Pourquoi les universitaires sont-ils obsédés par des théories opaques qui résonnent principalement chez ces mêmes universitaires et intellectuels militants ? Quelle constellation théorique est rejetée sous prétexte d'être démodée, ennuyeuse et orthodoxe ? Et quelle est précisément la signification de la récupération du concept de nécessité comme quelque chose qui n'est ni sublimée ni réifiée ? Une fois encore, il convient de souligner que ces questions sont pertinentes presque exclusivement dans les centres du capitalisme, où nous avons été désorienté depuis longtemps. Nous sommes donc amenés à devoir nous poser la question la plus importante qui hante toutes celles qui la précèdent, et qui est une question sur la nécessité : comment retrouver le chemin de la révolution communiste ? Mais pour l'instant, laissons de côté cette dernière question pour nous concentrer sur la hantise elle-même.

Le passé hanté

Que faire de chacun de ces nouveaux manifestes qui tentent de dissocier le communisme de son passé révolutionnaire ? Il faudrait au moins commencer par reconnaître que beaucoup de ces réaffirmations du communisme ne sont pas des rejets absolus de l'histoire ; des noms et des mouvements importants y figurent parfois, et c'est là une victoire au moins partielle. Dean évoque le fantôme de Lénine, Badiou fait appel au spectre de Mao. L'écart entre le nom et le concept est parfois comblé ; tantôt on reconnaît que certaines parties de l'histoire doivent être reconquises. Badiou, qui se définissait autrefois comme maoïste – et ce à l'encontre de la mode intellectuelle –, ne veut pas abandonner la mémoire historique à l'idéologie capitaliste. Il va même jusqu'à contester le discours du « totalitarisme » qui identifie Staline à Hitler.¹⁴ Dans certains de ces cas, il y a donc une tentative louable, et une lutte idéologique, pour ramener un ensemble de noms vers ce qui est considéré comme étant un discours acceptable, même dans les milieux universitaires de gauche. En 2007, Slavoj Žižek, Sebastian Budgen et Stathis Kouvelakis ont lancé la première salve de cette récupération en publiant le recueil *Lenin Reloaded*, une tentative de rendre Lénine acceptable aux yeux des univer-

¹⁴ Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, Les Éditions Lignes, Paris, 2009.

sitaires et des intellectuels dans les centres du capitalisme.

Avant cette réaffirmation du communisme comme nom, et sous les auspices d'un marxisme ou d'un socialisme simplifié, il était inapproprié de parler de Lénine – sans parler de Mao ou de Staline – à moins de parler de la « trahison » d'un vague idéal socialiste. En effet, les trotskistes et post-trotskyistes qui formaient l'autorité principale en matière de marxisme dans les universités du premier monde, ne parlaient de Lénine qu'en dehors d'un cadre universitaire. Ils étaient manifestement satisfaits d'accepter le discours qui comparait Staline à Hitler, en raison de leur obsession pour un stalinisme imaginaire, tout comme ils étaient heureux de bannir le nom de Mao du discours acceptable. Ainsi, nous devrions au moins reconnaître la signification de cette réappropriation.

Et pourtant, la réarticulation du communisme, quels que soient les noms mobilisés, persiste à dissocier le communisme de son passé révolutionnaire. Bien qu'une telle dissociation semble louable, ces manifestes trouvent un écho auprès de celles et ceux qui ont grandi au cours de la prétendue « fin de l'histoire » durant laquelle l'idéologie anticommuniste fut des plus influentes. D'ailleurs, beaucoup de ces revendicateurs et revendicatrices refusent toujours de prononcer ces noms bannis car ils et elles sont restées convaincues de leur trahison. Toutes les tentatives de s'éloigner de notre

histoire révolutionnaire peuvent (alors) être présentées comme pragmatiques et critiques.

Le désir de fermer ces portes historiques par lesquelles s'introduisent les fantômes des révolutions passées a été, pendant longtemps, la pratique tactique des anticapitalistes radicaux dans les centres du capitalisme mondial ; pratique qui s'est cristallisée après l'effondrement du socialisme réellement existant. Même avant cet effondrement, cela semblait être la marque d'un marxisme prétendument « critique » issu du premier monde – peut-être en raison de l'influence du trotskisme –, de dénoncer tout socialisme réellement existant comme étant stalinien, autoritaire, totalitaire. Depuis la réification du triomphalisme anticomunisme, cette dénonciation a atteint une influence hégémonique ; c'est la position vers laquelle gravitent les universitaires prétendument marxistes et qu'ils et elles acceptent comme du bon sens, un dogme incontesté. Dès lors, nous faisons face à une constellation de tentatives pour redémarrer le communisme en l'appelant différemment, en rendant son passé tabou ou insignifiant, en recourant à une philosophie autodestructrice à l'intérieur de laquelle l'idée d'un « vrai » communisme est éternellement évoquée dans le but de rejeter les révolutions du passé en raison de leur incapacité à démontrer leur fidélité à cette idée pure.

Derrière ces tentatives d'aliéner le communisme de son passé, il nous arrive de tomber sur des ins-

tants d'idéalisme platonicien. Quelque part au loin se trouverait l'idée du « *vrai communisme* » sur laquelle il nous faudra réfléchir si l'on veut atteindre cet horizon lointain de la liberté humaine.

Mais les fantômes de l'histoire ne peuvent être exorcisés ; tenter de les ignorer en choisissant de parler d'un communisme sans référence à ces zones d'ombre ne fera pas disparaître la hantise. Le plus souvent, un tel discours présupposera, comme un principe par défaut, que cette hantise signifie précisément ce que le discours anticommuniste prétend qu'elle signifie. Parfois il cherchera une généalogie différente, en passant outre l'histoire des expériences révolutionnaires communistes, et prétendra que les théories et mouvements utopiques – aliénés, mystifiés, idéalistes – sont les seuls précédents valables pour le communisme.

En fin de compte, la tentative de se détacher de notre passé révolutionnaire, en le traitant comme une prison dont nous devons nous échapper, fait violence à l'histoire. Prétendre que nous devons nous délier de ce passé et chercher un nouvel horizon communiste, c'est dénoncer tout ce pour quoi les révolutionnaires ont combattu et sont morts. Ces fantômes peuvent nous apprendre quelque chose, tant dans leurs succès que dans leurs échecs, et nous n'apprenons rien en les rejetant comme des poltergeists encombrants.

Et pourtant, l'obsession de découvrir une nouvelle approche du communisme qui soit en quelque

sorte libérée du passé – comme si nous pouvions échapper à ce passé qui pèse sur nous « comme un cauchemar » – se targue de sa prétendue créativité et de sa profondeur critique. Or, nous devons nous demander ce qu'il y a de si créatif dans le fait d'essayer de redémarrer une tradition en supprimant ses moments historiques mondiaux ? C'est un peu comme le cliché de la réinvention de la roue : cela paraîtrait en effet créatif de faire une roue triangulaire ou octogonale, mais il ne s'agirait pas d'une créativité très significative. Et qu'est-ce qu'il y a de critique, précisément, à construire un communisme qui se base sur le bon sens de l'idéologie anti-communiste à propos des socialismes du passé ? Il est très facile de croire que nous sommes critiques en remettant en question les supposés dogmes du communisme, alors qu'en fait nous ne faisons que répéter ce que tous les manuels scolaires capitalistes affirment sur le communisme depuis des décennies.

La créativité et la critique de la théorie académique ont toujours été plutôt banales. Le jargon peut sembler excitant, la prétendue nouveauté des néologismes et des cadres théoriques ingénieux peut en effet être stimulante, mais rien de vraiment créatif et critique n'a émergé des rangs de la spéculation académique depuis longtemps. Il y a d'innombrables « *terroristes de l'obscurantisme* » (pour citer le terme par lequel Foucault avait qualifié Derrida), des théoriciens et théoriciennes astucieuses

ayant produit l'illusion de la créativité critique grâce à un cadre théorique défini par un jargon des plus obscures, mais qui ne fournit pas de nouvelle analyse concrète d'une situation concrète – rien qui soit capable de changer le monde. La théorie passionnante, la théorie créative, la théorie capable de critiquer le monde en profondeur n'a toujours émergé que des mouvements révolutionnaires eux-mêmes. Mais comme il s'agit d'une intuition de Marx et de la tradition du marxisme, il est tout à fait naturel que les universitaires non-marxistes ou anti-marxistes rejettent cet axiome et se perdent dans l'obsession de produire de nouvelles théories et de nouveaux manifestes. Aucun d'entre eux n'aura jamais d'importance pour les masses, c'est-à-dire qu'ils ne seront jamais capables de faire ce que ce genre de manifestes prétend pouvoir faire avant tout – changer le cours de l'histoire.

Ainsi, nous devrions faire preuve d'un peu plus de patience envers celles et ceux qui se plaignent de la prétendue pauvreté de la pensée des communistes anti-révisionnistes d'aujourd'hui. Ces reproches constants sur la prétendue fidélité « dogmatique » envers des figures telles que Mao ou Lénine ou même Staline – cette peur et ce tremblement provoqués par celles et ceux qui osent même soutenir la guerre populaire échouée au Pérou – est un symptôme d'une créativité faussement critique. C'est un peu comme dire aux physiciens et physiciennes qu'elles ne sont pas critiques ou créatives

pour avoir osé prendre au sérieux la théorie générale de la relativité, proposant par-là qu'il serait préférable de faire comme si Einstein et tous les problèmes que sa théorie a pu causer n'existeraient plus dorénavant. Plus important encore, un tel reproche démontre une fidélité très peu créative et non critique à l'idéologie anticommuniste. Nous devrions nous poser sérieusement cette question : qu'est-ce qu'il y a de si critique à accepter l'interprétation fixe du monde que nous avons appris à accepter depuis la naissance ? Il est plutôt stupide de se plaindre du dogmatisme et de l'orthodoxie si l'on adhère au summum de l'orthodoxie dogmatique : la façon bourgeoise de voir le monde.

En prenant le risque de paraître académiquement démodé, je voudrais suggérer qu'il ne peut y avoir de manifeste créatif ou critique qui existe en dehors des limites d'une compréhension concrète et révolutionnaire de la nécessité. Plus précisément, et dans ce contexte, les seuls manifestes valables sont ceux qui sont capables de produire une compréhension de la réalité vue d'« *en bas* » :

Lorsqu'elle est vue d'en bas ou d'en haut, la même réalité est souvent perçue très différemment. Deux points de vue différents, qui génèrent deux compréhensions différentes, et par conséquent, deux types différents de sentiments et de réactions. Le premier acte révolutionnaire dans la lutte des classes est de

reconnaître, comprendre et saisir le monde depuis le bas ! Nous ne devons pas tomber dans le piège qui consiste à croire que les hallucinations d'en haut de la bourgeoisie sont la vraie réalité. [...] La situation mondiale actuelle est un bon exemple de ce double standard, de cette façon de voir les choses à double face. Vu d'en haut, tout est prospérité, enrichissement, richesse et démocratie. Vu d'en bas, c'est la crise, la corruption, la guerre et la misère.¹⁵

Aucun de ces nouveaux manifestes académiques, même lorsqu'ils prennent des allures marxistes, n'est capable de représenter le monde depuis le bas. Ils se placent toujours au-dessus, filtrant depuis les hauteurs de la spéculation académique, divorcés de la lutte révolutionnaire. Préoccupés par un horizon lointain, et non par la nécessité brutale qui exige la révolution, ils regardent constamment vers un avenir détaché du passé. Rappelons-nous ici l'avertissement formulé par Walter Benjamin dans ses *Thèses sur l'histoire* (car bien qu'il ait été lui aussi un universitaire éloigné du mouvement, il était conscient du danger d'un mouvement fondé uniquement sur un avenir libéré de son passé), où il affirme que cette focalisation sur un horizon utopique entraîne la disparition de « la véritable image historique » et que « toute image du passé [...]

¹⁵ PCR-RCP, *op. cit.*, p. 5.

menace de disparaître avec chaque instant présent qui, en elle, ne s'est pas reconnu visé ».¹⁶

Tout ce discours sur les nouveaux horizons doit être abandonné si nous ne pouvons pas nous engager honnêtement avec l'image de notre passé et la façon dont elle affecte le présent. Ces horizons bien éloignés du monde d'en bas, qui n'émergent pas comme des objectifs produits par les luttes passées des damnés de la terre, devraient être traités comme de vaines spéculations.

¹⁶ Walter Benjamin, « *Sur le concept d'histoire* », dans *Œuvres*, Tome III, 1940.

Contingences

S'il n'est pas à la mode de revenir au concept de « *nécessité* » comme point de départ de l'émancipation humaine, c'est parce qu'une tradition théorique interdisant ce concept, et exigeant au contraire que l'on ne parle que de « *contingence* », prédomine encore aujourd'hui. Néanmoins, cette tradition ne prévaut généralement qu'au cœur des universités du premier monde, et a peu à voir avec le monde tel qu'il est vu depuis le bas. Confrontée aux masses du monde entier, aux damnés de la terre, une telle tradition théorique s'avère généralement dépourvue de sens, bien qu'elle soit significative dans le contexte de ce traité, car dès le début nous avons discuté des problèmes posés par ces nouveaux manifestes, avec leur discours sans fin sur les horizons et les hypothèses – des manifestes bien ancrés dans les universités du premier monde.

Cet ancrage signifie que, indépendamment de toute tentative de récupérer le « récit totalisant » du communisme, nous sommes toujours obligés de faire face à toutes ces critiques théoriques qui nous interdisent de parler de la « *nécessité* » du communisme. Car parler de nécessité, c'est s'opposer à l'idée selon laquelle l'histoire pourrait n'être rien de plus que l'enchaînement de moments contingents incapables de nous communiquer quoi que ce soit de significatif – et selon laquelle le fait d'exiger de

cette chaîne de contingence une forme de nécessité pourrait équivaloir à du totalitarisme.

Dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Michel Foucault a soutenu que l'histoire devait être considérée comme rien de plus qu'une procession de la contingence, où aucun moment n'en appelle à la nécessité d'un autre, et où chaque développement historique doit être reconnu comme meurtrier. Dans ce contexte, parler de la nécessité de la révolution c'est aussi parler d'un discours totalisant, d'un autre jeu de pouvoir et de savoir, qui n'a ni plus ni moins de valeur que le volume des meurtres passés et futurs qui constituent l'histoire. Au-delà de la manifestation éternelle du pouvoir et du savoir, il n'existe donc pas de développement historique ; imaginer le progrès, même dans le sens qualifié de modes de production successifs, reviendrait à subordonner la réalité contingente et finalement immuable de l'histoire à un récit totalisant.

Une telle compréhension de l'histoire ne peut traiter les moments révolutionnaires que comme des exemples supplémentaires de la totalisation meurtrière ; une révolution ne vaut pas mieux que ce contre quoi elle se révolte – également contingentes, ses revendications concernant la nécessité ne sont guère plus que des excuses pour l'exercice et la mobilisation du pouvoir. Selon cette interprétation, l'instant révolutionnaire ne serait donc qu'un simple numéro dénué de sens dans un marécage d'expressions contingentes du pou-

voir-savoir. Les bolcheviks renversent le régime tsariste, fournissant des justifications pour accomplir cette révolution : voilà ce qui ne serait que le moment où un discours supplante un autre ; il nous est dit que nous ne pouvons pas supposer que cet événement ait quelque chose à voir avec la nécessité de balayer le régime tsariste de la scène historique. Les nécessités s'avéreraient plutôt être imaginées après coup, imposées et superposés à une chaîne de contingence, et pouvant se faire passer pour progressistes simplement parce qu'il y aurait eu une occupation violente de la scène historique. Les bolcheviks peuvent inventer la nécessité historique et convaincre leurs adhérents révolutionnaires d'accepter leur interprétation, tout simplement parce qu'ils ont réussi à remplacer un discours par un autre. « [Un] événement, nous dit Foucault, [n'est] pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs. »¹⁷

Nous découvrons donc l'émergence d'une analyse qui ne peut parler que de contingence. Il y a là donc une demande de traiter l'histoire comme une série de ruptures particulières, reliées uniquement aux manières dont se déploie le pouvoir, et qui part du rejet de tout discours de continuité et d'universalité. En raison d'un désir presque névrotique

¹⁷ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Dits et Écrits*, Tome II, Éditions Gallimard, 2001.

d'éviter totalisation, cette demande a fait, bien que souvent involontairement, de grands dommages à l'histoire.

Ce rejet de la totalisation, et le remplacement de la nécessité par la contingence, était toutefois une réponse logique aux excès du révisionnisme et du matérialisme historique le plus vulgaire. Les courants de pensée post-modernes, qui, avec le capitalisme, ont cherché à bannir le communisme vers les antres de la théorie, ne peuvent pas être simplement rejetés comme un phénomène petit-bourgeois, bien qu'il s'agisse très certainement d'une idéologie petite-bourgeoise. D'une certaine manière, cette position était aussi une réplique théorique à une déformation tout aussi petite-bourgeoise du communisme qui, au moment où les conquêtes de la révolution chinoise furent renversées, fut brièvement hégémonique. Il s'agissait d'un communisme qui concevait la réalité sociale d'après la compréhension la plus grossière de la classe sociale – une compréhension qui aurait pu faire frémir Marx lui-même –, qui excluait d'autres positions sociales opprimées et soutenait que des idéologies telles que le féminisme, l'antiracisme, le radicalisme queer, etc. n'étaient guère plus que des politiques petites-bourgeoises qui n'avaient rien à voir avec les affaires sérieuses de la lutte des classes.

En partie en réponse à cet essentialisme de classe vulgaire, qui était un désir dogmatique d'adhérer à un marxisme « pur » (comme s'il avait

été vraiment « pur » à un moment), les partisans radicaux de cette nouvelle mode théorique en venaient à défendre l'idée de luttes identitaires désunies, parce qu'au moins partiellement influencée par leurs propres expériences, la compréhension communiste la plus populaire de la nécessité à cette époque semblait incapable d'attirer ces autres préoccupations dans son orbite. À bien des égards, cette pratique fut la sanction des péchés d'un communisme dogmatique et chauvin, et il vaut la peine de reconnaître ce fait et de l'utiliser comme une occasion pour y réfléchir. En d'autres termes, nous devons admettre qu'il était nécessaire de prendre en compte ces autres préoccupations, de comprendre comment en fin de compte elles déterminent la classe sociale, plutôt que de les rejeter comme entièrement contingentes.

Or en même temps, la politique produite par le rejet d'une nécessité totalisante était une politique qui ne pouvait mener nulle part. Les foyers de luttes identitaires ne pouvaient que produire une praxis incapable d'une réelle solidarité. Les théories de l'« intersectionnalité » étaient le plus souvent peu intéressantes, se contentant de reconnaître le fait que de multiples oppressions et formes d'exploitation, y compris la classe économique, se croisent à certains moments. Le simple fait de formuler la possibilité d'une telle intersection ne constitue pas une analyse ; c'est un truisme inefficace. Ces théories sont donc incapables d'expliquer la significa-

tion de cette intersection ; après tout, fournir cette signification serait un acte de totalisation. Des groupes d'affinité, des espaces *safe*, des guerres de frontières au nom de diverses catégories d'oppression. Un chaos théorique général qui ne produirait guère plus qu'une confusion politique absolue.

Et c'est ici que la nécessité refait surface, bien que celles et ceux qui rejettent sa logique ne sont pas du tout à l'aise avec l'affirmation selon laquelle leur pratique de la contingence produit également sa propre nécessité. Car ici, à un point où la totalisation est rejetée comme meurtrière, la valorisation de la contingence doit devenir entièrement « *nécessaire* ». Et si nous examinons la pratique de cette politique, nous sommes forcés de conclure que cette politique mène nécessairement à la pratique limitée du réformisme social – car qu'est-ce qu'une politique identitaire, qui n'a pas de contenu politique en dehors de la valorisation des sites d'oppression comme identités radicales, peut-elle produire d'autre ? Pas la solidarité et l'organisation que les révolutions historiques mondiales nous ont enseignées comme étant nécessaires à la révolution. En effet, la pratique réformiste est précisément le résultat concret de ce type de politique – ses promoteurs et promotrices les plus actives, s'ils sont encore en activité, le sont généralement au sein des luttes pour des réformes sociales. L'espoir qui se cache derrière cette activité, cependant, est l'espoir du mouvementisme : que la multiplicité de foyers

de lutte se transforme en plus que la somme de ses parties réformistes ; que l'avalanche de cette multiplicité produit un mouvement radical capable d'éclipser la simple unité des pratiques passées.

Cette pratique consistant à combiner la contingence et la multiplicité a probablement été exprimée de la meilleure façon à travers le concept de « *rhizome* » formulé par Deleuze et Guattari ; concept qui vise à remplacer toute idéologie révolutionnaire fondée sur l'unité révolutionnaire. L'hypothèse est qu'une telle unité implique la totalisation, la capture du désir radical. La métaphore d'une racine de pomme de terre se répandant dans d'innombrables directions est censée remplacer la métaphore d'un parti prenant ses racines dans les masses – comment pouvons-nous nous enraciner à la manière d'un arbre si la réalité souterraine est si vaste ? Il faut alors quelque chose de rhizomatique, capable de se propager le long de trajectoires multiples sans unité apparente. La notion de « *multitude* » chez Negri et Hardt, théorisée pour la première fois dans *Empire*, est un développement de ce concept.

Il est intéressant de noter que le jeune Badiou avait déjà compris la direction politique vers laquelle tendait la théorie du rhizome (et donc de la multitude) et avait pu prédire l'émergence du mouvementisme dans les centres du capitalisme après 1968 :

On pouvait lire sans mal, sous les prétextes antiorganisationnels, le rejet du point de vue de classe. Le thème en était qu'il fallait additionner les révoltes (immigrés, femmes, écologistes, soldats, prisonniers, écoliers, homosexuels, etc.), dénombrer à l'infini les forces sociales ponctuelles, mais combattre obstinément tout ce qui s'apparentait à l'unification politique du camp du peuple, saisi dans sa flexion antagonique, dans son être de classe vivant. L'organisation, sa prétendue « hiérarchie castratrice », avaient bon dos : l'Un du multiple révolté est question de contenu, de politique du peuple. [...] On se cachait derrière les maladroites, ici ou là, de la forme pour dénier le contenu. Derrière la haine du militantisme se camouflait mal la haine de la lutte des classes. [...] Car, si le peuple n'a pas sa propre politique il fera celle de ses ennemis : l'histoire politique a horreur du vide.¹⁸

¹⁸ Alain Badiou, « Le fascisme de la pomme de terre », dans *La situation actuelle sur le front de la philosophie : Contre Deleuze et Guattari*, Union Communiste de France Marxiste-Léniniste, 1977. Ce que l'on entend ici à travers la notion de l'« Un » en tant qu'opposé du « Multiple » – outre le fait qu'il s'agit d'une question ontologique de longue date qui touche à ce traité – est le reproche fait à son égard par Deleuze et Guattari selon lesquels le capitalisme serait une singularité écrasante et réprimant les expressions multiples de l'identité. En ce sens, toute unité organisationnelle paraît être un reflet de cette singularité répressive, qui étouffe nécessairement la différence, et amène donc au conflit entre deux singularités différentes (deux versions opposées de l'« Un » problématisé) ; conflit

Ainsi, en se concentrant sur la multiplicité au détriment de l'unité – et surtout au détriment de la division principale entre d'un côté une classe dirigeante unifiée et, de l'autre, les masses exploitées dont l'unité est rendue nécessaire par l'unité de la première – s'accomplit une réification de la totalité du capitalisme, à savoir la politique de l'ennemi. Des décennies plus tard, nous avons vu le résultat de cette politique : le mouvement anti-mondialisation s'est brisé contre l'unité de la totalité de l'État. Si Badiou s'est depuis détourné de l'état d'esprit qui sous-tend la citation reprise ci-haut, c'est uniquement parce que lui aussi a traversé une période de recul qui a affecté sa réaffirmation du nom de communisme. Il est vrai que dans une large mesure l'être social détermine la conscience sociale, et il est peu probable que Badiou soit en désaccord avec cet axiome.

qui ignore nécessairement le fait de la multiplicité. D'où la tentative de Deleuze et Guattari de remplacer la dialectique matérialiste (l'« Un » caractéristique de l'ordre bourgeois se constituant en « Dualité » : prolétariat versus bourgeoisie) par leur concept de rhizome (la division n'étant simplement deux versions de la même totalité, il vaut mieux concevoir la résistance selon de multiples lignes de fuite). Badiou soutient toutefois que la réalité sociale et historique se réduit, en dernière instance, à une « scission » entre deux positions différentes et que même la multiplicité de la révolte requiert nécessairement une telle unité : ce sont les myriades d'expressions de la révolte elles-mêmes qui peuvent en démontrer la nécessité. Une multiplicité sans nuance et laissée à elle-même vient précisément consacrer un ordre bourgeois bel et bien unifié.

Quoi qu'il en soit, le désir de remplacer la nécessité par la contingence, et l'unité par la multiplicité, est souvent fondé sur une mauvaise compréhension de ces concepts. Il existe un malentendu assez courant au sujet de la nécessité révolutionnaire, qui définit ce terme en fonction d'un concept grossier de progrès linéaire hérité des Lumières. Ici, la nécessité est confondue avec le « *destin* », comme si le fait de défendre la nécessité scientifique du communisme serait identique à l'argument selon lequel le communisme se produira nécessairement, ou qu'il serait pré-ordonné par l'histoire. De ce fait, si la nécessité serait effectivement synonyme de destin, alors il est facile de comprendre pourquoi la contingence est considérée comme préférable à celle-ci. Aucune révolution n'est prédestinée ; la science de l'histoire n'est pas le genre de science qui détermine automatiquement toutes les transformations importantes à venir dans le mode de production.

Cependant, nous ne pouvons pas prétendre que la théorie communiste n'a jamais eu recours à ce genre d'affirmations historiques simplistes, presque superstitieuses. Même les grands dirigeants et théoriciens communistes ont eu l'habitude de soutenir que la nécessité du communisme était aussi un destin, une vérité inéluctable déduite d'un certain argumentaire sur l'histoire. Que ces arguments aient été avancés pour des raisons rhétoriques ou parce que celles et ceux qui les ont

avancés vivaient dans une conjoncture historique spécifique (le socialisme avait été mis en place et le communisme pouvait donc être considéré comme étant en route), importe peu si l'on ignore au même temps le fait qu'à côté de ce tâtonnement dans des concepts désuets de progrès unilinéaire, beaucoup de celles et de ceux qui ont soutenu la nécessité ont également été tout à fait honnêtes dans leurs affirmations que cette nécessité pourrait tout aussi bien ne jamais aboutir.

Comme indiqué plus haut, Engels avait affirmé que la force scientifique de la théorie communiste reposait sur le fait qu'il y avait un choix (et un choix n'est jamais prédéterminé) entre un avenir communiste et une apocalypse capitaliste – Rosa Luxemburg avait défini ce choix comme celui entre le socialisme et la barbarie. Marx avait affirmé que la révolution était une nécessité, mais dès que l'on parle de révolution il s'agit également de prendre conscience du fait que, selon Lénine, les révolutions ne sont pas des événements spontanés et que par conséquent le fait même d'organiser une révolution sape les bases du concept d'un certain destin communiste inévitable. Mao parlait même du stade du socialisme comme d'un moment dans la chaîne révolutionnaire qui pouvait être renversé afin que le capitalisme puisse être rétabli. À ces idées, nous pouvons encore ajouter celles d'innombrables universitaires marxistes qui ont contesté depuis plus

d'un siècle cette interprétation téléologique, fataliste, de la nécessité.

S'il est vrai que ce concept de progrès révolutionnaire unilinéaire a souvent fait partie du discours communiste, il n'a jamais vraiment fait partie de la science révolutionnaire – il y a trop de preuves démontrant le contraire, quelles que soient les affirmations occasionnelles et fallacieuses à l'intérieur des polémiques de ses plus fidèles adhérents et adhérentes. Après tout, ces mêmes adeptes étaient également connus pour faire des affirmations contraires, même si certains de leurs lecteurs et militants les plus dogmatiques se sont concentrés sur ces lignes gratuites concernant une vague notion de destin scientifique. Aucun marxiste critique attaché au concept de nécessité n'a vraiment cru à l'inéluctabilité du communisme ; seuls les anticommunistes et les organisations qui ont fait l'erreur d'accepter ce discours rhétorique y ont cru sérieusement. La nécessité signifie seulement que le communisme est nécessaire pour résoudre les problèmes produits par le capitalisme, et non que son émergence est prédestinée ; de la même manière, on peut dire que l'eau est une condition nécessaire à l'existence humaine, mais cela ne veut pas dire que chaque être humain aura accès à l'eau simplement parce qu'elle est une nécessité.

Les théoriciens et théoriciennes dont la compréhension du communisme se calque sur le discours anticommuniste hérité de l'époque de la

guerre froide, continuent à transmettre le récit sur la synonymie entre la nécessité et des concepts dépassés de progrès unilinéaire et prédestiné. Comme il serait une preuve d'ignorance de rejeter la physique moderne en raison des erreurs du paradigme newtonien, il est également erroné de rejeter le matérialisme historique à cause d'un certain nombre d'instantanés dans le passé de cette science qui, quoi que l'on en dise, n'ont jamais atteint le degré de méprise que le suppose le récit anti-communiste. Mais vers la fin du 20^{ème} siècle, un tel rejet est devenu la norme dans les cercles académiques et intellectuels du premier monde : la totalité, l'unité et la nécessité ont été remplacées par la fragmentation, la différence et la contingence.

C'est dans ce contexte qu'on émergé les tentatives académiques actuelles de récupération du communisme. Le rejet de la nécessité, de l'universalité, et de la continuité de la part de celles et ceux qui parlent d'hypothèses et d'horizons n'a de sens que s'il est compris comme une tendance à récupérer la totalisation d'une manière qui fasse appel aux traditions théoriques qui n'ont pourtant pas cessé de rejeter cette même totalisation. Ils et elles souhaitent parler à nouveau du communisme mais sont incapables de s'engager correctement dans cette histoire auparavant rejetée comme totalitaire. Ils et elles souhaitent parler d'universalité mais finissent par approuver la particularité parce qu'ils refusent d'examiner la nécessité.

Le résultat est un éclectisme théorique qui n'est capable que de produire, parfois intentionnellement, des stratégies mouvementistes suivant lesquelles il vaut mieux se mettre à la traîne d'une révolte désorganisée sans buts, sans organisation théorique, sans cohérence née de la nécessité révolutionnaire, que d'aborder de manière cohérente les problèmes soulevés par la chaîne des révolutions historiques mondiales. Mais les anarchistes et les libéraux de gauche peuvent aussi se réclamer de ces rébellions mouvementistes, et le premier camp a plus de raisons d'adopter cette incohérence comme principe d'organisation. Qu'importe une analyse communiste quand elle ne nous dit rien de plus significatif que ce que les anarchistes prêchent depuis Bakounine ? Comment une évaluation académique du communisme, incapable de sortir du cadre de l'« *histoire-comme-contingence* », peut-elle apporter quelque chose de théoriquement pertinente ? Tous les discours récents et abstraits sur les horizons et les hypothèses sont finalement réduits au silence face à ces questions. Modifiez la terminologie de ces récits, supprimez le mot communisme, et nous nous retrouverons dans le même cadre anticommuniste que ces nouveaux manifestes prétendent pourtant transcender.

Tant de ces récits, de Foucault aux récupérations académiques récentes du communisme, partagent un dédain implicite pour les moments révolutionnaires réels. En dénigrant la révolution comme

étant soit totalisante, soit incapable de représenter une libération véritable, ils ont été contraints de rejeter les mouvements de masse qui ont lutté pour établir un monde meilleur. Par conséquent, ces modes académiques, quelles que soient leurs forces, sont en dernière instance étrangères à ces gens, aux damnés de la terre, qui se battent encore véritablement pour la fin du capitalisme.

Collaboration

L'impasse dans laquelle se trouve la théorie radicale contemporaine jette une ombre sur toute tentative de ranimer la praxis anticapitaliste ; il n'est pas étonnant que les universitaires parlent vaguement d'horizons et d'idéaux, que des groupes intellectuels inventent des termes fantaisistes et des insurrections imaginaires, et que le mouvementisme devienne la pratique par défaut. Il est tout sauf étonnant de voir ces nouvelles formes de radicalisme, qui osent prononcer le nom de communisme, être toujours à la mode au sein de la gauche universitaire. Il est tout à fait normal, et même encouragé, de juger la théorie révolutionnaire du passé comme étant ennuyeuse, prévisible, et indigne d'être reprise à notre compte.

Lorsque certains et certaines d'entre nous parlent de révisionnisme ou d'opportunisme, ou de n'importe lequel parmi ces noms conceptuels qui ont été compris et réaffirmés à maintes reprises par les révolutionnaires du passé, nous sommes accusés d'orthodoxie. Comparés à ces théoriciens et théoriciennes qui ne cessent d'inventer de nouvelles terminologies (et ici, ce qui est jugé excitant est souvent défini par ce qui est le plus nébuleux conceptuellement), nous apparaissions anachroniques, démodés, en décalage avec la réalité. De temps en temps, on peut même entendre dire que nous alié-

nous les gens avec ces vieux concepts, comme si les nouveaux concepts étaient moins aliénants, et les responsables de ces accusations oublient alors qu'il y a quelques décennies à peine, nous aurions été également accusés pour avoir une pratique aliénante simplement parce que nous aurions utilisé ce terme vétuste de communisme.

(Laissons de côté, pour le moment, le fait que depuis la fin des années 1980 et ce jusqu'à aujourd'hui, les luttes révolutionnaires de masse dans les périphéries puisent dans cette tradition théorique supposément « orthodoxe », et qui résonne avec leur compréhension du monde. Mettons entre parenthèses le fait que cette accusation de ringardise est aussi une accusation portée à l'encontre de toutes les luttes communistes importantes du tiers-monde à ce jour – dont certaines se déroulent encore en ce moment même – et prétendons, comme le font certains et certaines théoriciennes radicales, qu'il n'y a pas de luttes qui comptent au-delà de celles ayant lieu dans les centres du capitalisme mondial).

Il est évident que nous ne pouvons pas ignorer les tentatives de concevoir la lutte à travers de nouveaux concepts ; il est effectivement dogmatique d'adhérer à une constellation théorique pure et de rejeter toutes les interventions qui remettent en cause les manières statiques de voir le monde. En même temps, comme nous l'avons dit, il est tout aussi dogmatique de rejeter la tradition théorique

qui a émergé de la lutte révolutionnaire concrète – et c'est peut-être même la pire forme de dogmatisme, puisqu'elle fait précisément écho à ce que l'idéologie capitaliste triomphaliste nous a appris comme étant la norme.

La question que nous devons poser, alors, est de savoir ce qui clarifie la conjoncture historique actuelle, en armant les masses d'une idéologie capable de faire la révolution. Aucun de ces nouveaux manifestes, aussi passionnante que soit leur approche théorique, n'est capable de répondre à cette question et donc de fournir un nouveau cadre pour la révolution. Ces nouvelles approches ne font que réaffirmer les mêmes tentatives de substitution théorique désuètes qui ont été proposées depuis l'émergence du socialisme scientifique – elles peuvent sembler intéressantes, mais n'ont comme impact réel que l'écho de leurs paroles.

En outre, se pourrait-il que la théorie révolutionnaire brossée à grands traits par Marx, d'abord retravaillée par Lénine et ensuite par Mao, fournit une explication plus simple et plus claire de la théorie et de la pratique que n'importe laquelle de ces approches contemporaines qui tentent d'ignorer ce développement théorique en le classant comme orthodoxe et dogmatique ? Cela ne veut pas dire que ces larges coups de pinceau nous permettent d'ignorer et de rejeter les concepts issus de traditions parallèles ; la question est simplement de savoir quel cadre est capable de fournir une image

plus claire de la réalité, de façon à produire l'action révolutionnaire.

En ces jours cyniques, toutes les tentatives faites pour mobiliser les concepts des mouvements révolutionnaires passés sont traitées comme étant extérieure à la mode intellectuelle. Si revenir à Marx n'est plus perçu comme anachronique, revenir à certaines théories qui ont développé le marxisme à travers l'action révolutionnaire est toujours considéré comme étant de mauvais goût. Tiqqun et le Comité invisible, par exemple, associent le marxisme-léninisme au fascisme – adoptant sans hésiter le bellicisme de droite et la sagesse d'Orwell – tout en célébrant les social-chauvins tels que Sade et Nietzsche.¹⁹ Bien qu'il invoque le nom de communisme, il est clair que le Comité invisible considère comme son ennemi toutes celles et tous ceux qui ont réussi à faire la révolution. Il vaut donc mieux reconstruire le marxisme, voire même rebâtir une forme confuse de communisme à peine influencée par Marx (mais seulement Marx !), le tout d'après des concepts nouveaux et excitants dotés d'un arsenal de jargons fantaisistes, plutôt que de puiser dans ce terrain conceptuel vétuste qui a été jugé comme prêt pour la déchetterie par le récit sur la soi-disant fin de l'histoire.

Mais pourquoi devrions-nous nous accommoder aux modes intellectuelles, et pourquoi la pra-

¹⁹ Le Comité invisible, *L'Insurrection qui vient*, Éditions La Fabrique, Paris, 2007.

tique révolutionnaire devrait-elle être confondue avec l'engouement académique ? Rappelons que Marx et Engels ont rompu avec la mode académique de leur temps, et ont choisi de développer et d'établir leur théorie dans le cadre de la lutte de la classe ouvrière. Ce faisant, ils ont réalisé quelque chose de bien plus significatif que ce qu'ils auraient produit s'ils étaient restés dans la tour d'ivoire des cercles universitaires : une théorie qui résonnait avec le vécu de celles et de ceux qui possédaient le besoin concret de renverser le capitalisme. Et bien qu'ils aient pu être jugés comme archaïques par les normes académiques de l'époque, ils ont produit un héritage révolutionnaire qui éclipse tout héritage laissé par leurs contemporains autrefois si populaires sur le plan académique, dont les noms ne sont plus connus que « grâce » à Marx et Engels – Feuerbach, Stirner, Bauer, et même Dühring.

Cela ne veut pas dire que nous devrions ignorer le fait que le mot communisme est devenu plutôt démodé dans les centres du capitalisme mondial – car après tout, c'est la raison même de toutes ces nouvelles tentatives de récupération. Or, nous devrions savoir que le communisme est démodé dans les centres impérialistes précisément en raison de décennies de propagande anti-communiste combinée à la présence d'une aristocratie ouvrière privilégiée et au discours de la « fin de l'histoire » susmentionné. Peut-être que le désir de redorer le blason du communisme par l'adoption d'un nou-

veau langage et d'un nouveau costume, est une tentative de reconstruire sa popularité parmi la « classe moyenne » anticommuniste dans les centres du capitalisme – un communisme qui semble différent mais qui est secrètement le même que l'ancien communisme que nous avons autrefois rejeté.

Le *rebranding* du communisme, sans même prendre en compte la logique commerciale inhérente à une telle approche, ne peut qu'échouer s'il s'adresse uniquement à cette classe de personnes qui possèdent le privilège de se vautrer dans l'obscurantisme théorique qui est proposé comme théorie révolutionnaire de remplacement. C'est-à-dire une théorie appréciable uniquement par ces intellectuels petits-bourgeois qui prennent l'opacité conceptuelle pour un signe de radicalité. Il est important de noter ici que même les théories « non-académiques » de récupération du communisme, qui ont atteint un certain niveau de popularité parmi la gauche militante du premier monde (c'est-à-dire le Comité Invisible, les *End-notes* à la *Théorie Communiste*, divers marxismes autonomistes, etc.), sont presque uniquement accessibles à une population privilégiée qui, même si elle s'enorgueillit de n'avoir jamais connu les bancs de l'université, reste malgré tout éloignée des plus opprimés et exploités. L'un des problèmes de longue date qui caractérise l'histoire du mouvementisme, est le fait que la gauche mainstream mais aussi celle militante, a été largement compo-

sée de personnes issues de contextes étudiants et/ou de la classe moyenne.²⁰

Quoi qu'il en soit, si ces substitutions théoriques n'entrent pas en résonance avec les conditions de vie des plus exploités et opprimés, mais seulement avec celles d'individus dont la vision de classe est quelque peu élitiste, alors nous devons nous interroger sur le statut révolutionnaire desdites substitutions.

Or, nous ne devrions pas tomber dans l'approbation d'un anti-intellectualisme ordinaire et fétichiser l'analphabétisme comme étant prolétarien. Au premier abord, même la théorie révolutionnaire d'antan peut sembler opaque, maintenant qu'une grande partie des masses a appris, après des décennies d'anticommunisme, à oublier les concepts qui ont pourtant émergé de leurs luttes. Il existe des théories et des philosophies d'accompagnement qui, en raison de la complexité du terrain, nécessiteront toujours une éducation et des études importantes pour être saisies – les mathématiques pures, la physique théorique, la philosophie de la logique, l'ontologie – mais aucun de ces domaines d'étude ne prétend, du moins pas régulièrement, être des théories sur les manières de faire la révolu-

²⁰ Notons que l'ouvrage d'A.K. Thompson, *Black Bloc, White Riot : Antiglobalization and the Genealogy of Dissent* (AK Press, Oakland, 2010), est une tentative d'examiner comment et pourquoi le mouvement antimondialisation et la gauche militante dominante au Canada et aux États-Unis proviennent principalement de milieux privilégiés plutôt que des rangs du prolétariat.

tion. C'est pourquoi nous devrions nous interroger sur ces théories opaques qui ne sont pas le fruit de la lutte révolutionnaire, qui ont été imaginées par des universitaires généralement déconnectés de ces luttes, mais qui prétendent être la réponse aux questions soulevées par les masses sur la façon de faire la révolution.

La question, ici, n'est donc pas de savoir si une théorie est difficile ou non à comprendre ; c'est un problème qui peut être résolu en rendant l'éducation accessible aux plus opprimés et exploités. Il s'agit plutôt de se demander, à chaque fois que nous rencontrons une nouvelle théorie qui parle du renversement de l'ordre social existant, et qui prétend offrir les outils conceptuels pour le faire, si ces outils sont réellement capables de fournir une analyse concrète des conditions concrètes et de refléter l'expérience vécue des plus exploités et opprimés du monde.

Bien souvent, ce à quoi nous faisons face quand nous posons la question ci-dessus, ce sont des théories qui correspondent principalement à l'expérience vécue d'une population particulière très restreinte basée dans les centres du capitalisme : des universitaires et des intellectuels, des militants déjà convertis au socialisme – l'expérience même ou de la théoricienne de salon qui tente d'ériger en origine de l'action révolutionnaire ce qui fut autrefois considéré comme une position sociale privilégiée et « petite-bourgeoise » ! Il arrive même que certains

de ces théoriciens et leurs lecteurs se targuent d'être « anti-intellectuels » et traitent le monde universitaire avec mépris, bien que les travaux qu'ils et elles produisent ne soient consommés que par une population coupée de la vie de celles et de ceux qui n'ont plus rien à perdre que leurs chaînes. Les masses les plus opprimées et exploitées ne lisent ni Badiou ni Debord, ni Žižek ni le Comité invisible ; la plupart d'entre elles ne lisent même pas Marx ou Lénine, Luxemburg ou Mao. La différence entre la première et la deuxième catégorie théorique, cependant, est que la deuxième, ayant émergé de l'histoire révolutionnaire concrète, parle de l'expérience vécue des masses, alors que la première ne le fait pas. Une théorie aliénée de la pratique qui s'efforce pourtant de parler au nom de la praxis devrait être traitée avec suspicion.

Il y a au moins une réponse à ce problème, un moyen d'échapper à l'accusation d'obscurantisme académique : plus d'un de ces nouveaux théoriciens et théoriciennes ont affirmé, depuis les années 1960 jusqu'à aujourd'hui, que les étudiants et les universitaires privilégiés sont devenus le nouveau sujet révolutionnaire – une nouvelle avant-garde, mais dans un sens spontané. La classe moyenne et sa progéniture qui lance des émeutes dans les rues pavées de privilèges du premier monde ; des étudiants et des étudiantes versées dans des jargons obscurantistes qui brisent les vitrines d'un café Starbucks ; des mouvements et leurs leaders qui

sont familiers avec les discours accompagnant la théorie critique.²¹ C'est ignorer que ces tentatives éclectiques de rétablissement du communisme sont complètement moribondes, déconnectées de ce qui les rendraient vraiment révolutionnaire : un mouvement de masse organisé et militant, dirigé par les fossoyeurs du capitalisme.

Bien qu'il soit tentant pour celles et ceux d'entre nous qui sont des intellectuels et des étudiants petits-bourgeois de croire que nous allons diriger la révolution – que notre privilège de classe est plus un atout qu'une forme d'impuissance – nous devons reconnaître cette fantaisie stérile pour ce qu'elle est réellement. Notre classe n'a jamais dirigé de mouvements révolutionnaires et a le plus souvent fini par les « *entraver* » ; les théories que nous inventons occasionnellement pour justifier notre statut de révolutionnaires devraient être comprises comme des tentatives de maintien de notre privilège à l'intérieur d'un mouvement qui devrait avoir pour ambition de mettre fin au privilège tout court. Voici une notion terrible, que nous essayons d'éviter à chaque fois que nous épousons ces théories justificatrices de notre privilège de classe : il est fort probable que nous serons « *envoyés à la campagne* », quelle que soit cette « campagne » figurative ; nous aussi devons être rééduqués. La plupart d'entre

²¹ Voir, par exemple, l'ouvrage précité d'A.K. Thompson, *Black Bloc, White Riot : Antiglobalization and the Genealogy of Dissent*, qui est un parfait exemple de ce discours.

nous sont terrifiés par cette possibilité, répugnés par la nécessité d'une rectification ou d'un déclassé-ment.

Nous devons cependant reconnaître que le fait d'être rabaissé au niveau des masses signifie en même temps une « *ascension* » des masses à un niveau que, dans l'état actuel des choses, seuls certains sont assez privilégiés d'occuper. Refuser ce moment radical d'égalisation, c'est réifier la classe, c'est croire que même après une révolution, nous serions toujours supérieurs à celles et ceux qui n'ont pas eu les chances dont nous avons bénéficié ; c'est faire comme si la nécessité d'un nivellement révolutionnaire s'apparentait à une oppression. Tout comme Dante est descendu en enfer pour monter au ciel, reconnaissant dans cette descente que l'enfer était le monde à l'envers, le communisme ne peut être atteint que par une descente douloureuse et chaotique de celles et ceux qui ont le plus à perdre – une descente réalisée parallèlement à l'ascension de la classe qui n'avait rien à perdre que ses chaînes.

Il est intéressant de noter que l'anti-intellectualisme de gauche le plus répandu – où le savoir critique lui-même est traité comme bourgeois – maintient généralement ce même élitisme. En accordant de la valeur à une intelligence et à une culture prolétariennes authentiques imaginaires, il s'oppose à la nécessité d'une éducation et d'une rééducation de masse. Ces tendances anti-intellectuelles sup-

posent implicitement que le fait de « pousser les masses vers le haut » est une opération élitiste parce qu'il craint secrètement d'être lui-même traîné vers le bas. Le prolétariat doit rester fidèle à son essence imaginaire, à sa conscience supposée illettrée, considérée comme une chose des plus belles, c'est-à-dire dans son ignorance de tout ce qui ne relève pas de ses valeurs révolutionnaires spontanées. La division intellectuelle du travail demeure, masquée par une tentative maladroite d'argumenter qu'une certaine « culture ouvrière » analphabète mais authentique (comme si le prolétariat possédait une culture homogène) devrait être préservée. Ce culturalisme de classe tend à être promu par des personnes qui possèdent elles-mêmes un privilège intellectuel ; cette politique est alors une tentative de remplacer les théories du « *déclassement* » par une quasi-théorie de la condescendance.

Au lieu de proposer de nouvelles théories, de nouvelles façons d'emballer le communisme, nous devons affronter notre incapacité historique à faire face à l'idéologie anticomuniste qui s'est répandue dans les centres du capitalisme : nous avons collaboré avec notre silence, nous avons accepté le discours bourgeois de la défaite, nous avons refusé d'organiser et de partager nos connaissances, et nous nous sommes cachés dans l'abîme du privilège académique, nous retirant de la lutte, permettant au communisme de devenir un terme démodé. Nous avons collaboré, et collaborons encore, à tous

les mensonges promus sur l'Union soviétique ou la Chine communiste d'avant Deng Xiaoping et leurs supposés crimes contre l'humanité – faussement comparés au fascisme en raison d'un discours sur le « totalitarisme » que nous avons également soutenu par peur et par ignorance. Nous avons collaboré lorsque nous avons choisi de nous mettre à la traîne des révoltes populaires, refusant de les organiser en quelque chose de politiquement cohérent, par crainte que les masses ne soient pas prêtes pour la révolution. Nous collaborons lorsque nous refusons de reconnaître les guerres populaires communistes en cours dans les périphéries du capitalisme mondial et refusons de transposer ces expériences sur nos propres conditions concrètes. Nous collaborons lorsque nous rejetons les exigences de la nécessité, embrassons une notion insipide de la contingence, et refusons de parler du communisme comme quelque chose d'autre qu'un idéal abstrait.

Idéalisme linguistique

La collaboration universitaire atteint son point le plus bas lorsqu'elle sombre dans un vague idéalisme linguistique. C'est là que le concept de communisme est compris, à tort, comme une forme platonicienne. C'est là que la politique concrète renfermée par ce concept est réduite à un jeu de langage et que la nécessité de la révolution est abandonnée.

Lorsque certains et certaines théoriciennes prétendent que le communisme est une notion qui peut être projetée dans un passé lointain, comme une idée ou une hypothèse qui a toujours été présente, alors doit effectivement être rejetée l'articulation révolutionnaire de ce nom qui a été fourni pour la première fois par Marx et Engels, et qui signifiait quelque chose de différent du nom qui était – soi-disant – utilisé à des époques antérieures. Des noms se confondent avec des concepts, et un concept qui ne pouvait émerger qu'à la fin du 19^{ème} siècle, quel que soit le chiffrage étymologique employé pour désigner ce concept, est soudainement imaginé comme ayant existé avant le seul moment historique d'où il pouvait émerger.

Le mot communisme est ainsi réduit à une notion confuse, disloquée de ce qu'elle signifiait lorsqu'elle était utilisée par Marx et Engels, et peut donc être injustement comprise comme

trans-historique et *préconçue* : il y a toujours eu des mouvements qui ont cru à la « communauté », à la « propriété commune » – alors pourquoi ne pas prétendre que les socialismes primitifs et utopiques des premiers chrétiens étaient conceptuellement la même chose que le socialisme scientifique exposé par Marx et Engels ? La réponse devrait être évidente, même si à première vue sa simplicité peut sembler trop grossière pour être acceptable : Marx et Engels se sont donné beaucoup de mal pour démontrer la différence entre leur socialisme et les socialismes utopiques de leur époque, et l'ont donc donné le nom de communisme, en évitant d'utiliser le mot socialisme qui était également utilisé par les utopistes. C'est pour cette raison qu'ils n'étaient pas du tout intéressés par une réappropriation de ce mot tel qu'il avait été utilisé dans le passé, peu importe les vagues similitudes conceptuelles que ce nom pouvait évoquer.

Et pourtant, les collaborateurs et collaboratrices universitaires ont toujours été obsédées par la question du nom, confondant le moment de la dénomination avec celui de la conceptualisation. L'essai de Jean-Luc Nancy *Communism, the Word* (« Le mot communisme ») est paradigmatique de cet idéalisme linguistique : voici un exemple où un philosophe utilise une vague notion de destin étymologique pour confondre les noms avec les concepts. Le mot « communisme » remonte aux 11^{ème} et 14^{ème} siècles ; certaines similitudes entre

la conception moderne et la nébuleuse conception pré-moderne sont établies (des « personnes ayant des biens en commun », la « propriété commune » et, finalement, l'« être-en-commun »), conduisant au rejet de la notion moderne et révolutionnaire en raison de son incapacité à s'inscrire dans la même généalogie étymologique supposée du nom. Quel en est le résultat final ? « Le communisme signifie donc la condition commune de toutes les singularités appartenant aux sujets, c'est-à-dire de toutes les exceptions, de tous les points non-communs dont le réseau fait un monde [...] Il n'appartient pas au politique. »²² Une définition imprécise, conçue pour exclure la définition révolutionnaire, et basée sur un jeu étymologique qui prend le mot latin *communitas* comme point de départ. Lorsque le sens est situé dans l'étymologie, toute conceptualisation du mot qui ne correspond pas strictement à ses origines étymologiques est traitée comme erronée.

Mais Marx et Engels ne se sont pas emparé du nom de communisme parce qu'ils cherchaient à rester fidèles à une signification ésotérique et étymologique ; c'était simplement un mot, choisi parmi d'autres, pour définir un concept scientifique qui, à leur époque, était entièrement nouveau et en quête d'un nom. Ils auraient pu utiliser d'autres mots,

²² Jean-Luc Nancy, « Communism, the Word », dans Costas Douzinas et Slavoj Žižek, *The Idea of Communism*, Verso Books, 2010.

s'ils l'avaient voulu, et ont choisi le mot communisme uniquement parce qu'il leur paraissait mieux représenter ce qu'ils voulaient dire. Et ce qu'ils voulaient dire était un concept, pas simplement un nom ; un concept auquel ce nom est désormais irrévocablement attaché. Comme l'écrivait Engels en 1885 :

Le communisme chez les Français et les Allemands, le chartisme chez les Anglais, n'avaient plus l'air de quelque chose de purement accidentel qui aurait pu tout aussi bien ne pas exister. A dater de ce moment, ces mouvements se présentaient comme un mouvement de la classe opprimée des temps modernes, le prolétariat, comme les formes plus ou moins développées de la lutte historiquement nécessaire du prolétariat contre la classe dirigeante, la bourgeoisie ; comme les formes de la lutte de classe, mais différentes de toutes les anciennes luttes de classe par ce point spécial : la classe opprimée actuelle, le prolétariat, ne peut réaliser son émancipation sans émanciper en même temps toute la société de la division en classes, sans l'émanciper par conséquent des luttes de classe. Par communisme, on n'entendait plus la construction, par un effort d'imagination, d'un idéal social aussi parfait que possible, mais la compréhension de la nature, des

conditions et des buts généraux adéquats de la lutte menée par le prolétariat.²³

Parler d'une vérité inhérente au communisme sur la base d'un recours à des jeux de langage, est, au final, tout sauf sincère : cela ne nous dit rien du terrain conceptuel ouvert par ces théoriciens et théoriciennes qui défendaient la nécessité d'une science révolutionnaire. Bien que chacun et chacun sera toujours libre d'épouser les significations de certains noms avant l'émergence de concepts cohérents les englobant, ce recours à une hypothèse éternelle ou à une essence étymologique est un abandon de l'histoire.

Car si l'étymologie détermine le destin conceptuel, alors toute science est insensée. Après tout, la physique moderne des particules utilise le mot « *atome* », et seul un ou une ignorante anti-scientifique oserait prétendre que les physiciens et physiciennes d'aujourd'hui commettent une grave erreur en n'adhérant pas aux racines étymologiques de ce mot. Suggérer que le ou la scientifique moderne devrait rester fidèle à l'ancienne conceptualisation hellénique du nom « *atome* » dans la compréhension de sa science est, au mieux, risible. Au pire, c'est réactionnaire.

Quel que soit la langue, c'est le moment historique qui sert de médiateur des mots. Des mots ne

²³ Friedrich Engels, « Quelques mots sur l'histoire de la Ligue des communistes », dans *Œuvres choisies en trois volumes*, Tome III, Les Éditions du Progrès, Moscou, 1976.

sont pas des substances ; ils ne possèdent pas d'essences intrinsèques. Les concepts se situent au-dessus des mots, bien qu'ils utilisent souvent des noms spécifiques qui communiquent une sorte de sens général du concept – or, un tel sens se construit par la succession de mots conçus *a posteriori* dans le but de délimiter davantage le concept. Nous sommes effectivement limités par notre langage, mais ce langage n'est pas un destin en soi. L'analyse étymologique est utile pour expliquer l'origine d'un mot donné, mais elle ne détermine pas sa signification conceptuelle. Comme l'a affirmé Wittgenstein, « la signification [d'un mot], c'est l'usage [dans la langue] ». ²⁴ Et puisque les marxistes pensent qu'une langue donnée est, en dernière analyse, le produit d'une histoire concrète, et que le langage est toujours médiatisé par des circonstances sociales et historiques, nous devons aller plus loin et affirmer que le sens d'un mot est déterminé par des processus sociaux concrets.

Après tout, cette tentative de situer la signification d'un mot dans son point d'origine historique devient immédiatement insensée, voire eurocentrique, dès lors que l'on prend en compte des communautés qui ne partagent pas la même histoire grammaticale. Les communistes en Inde, au Népal et en Afghanistan, par exemple, n'ont pas le concept étymologique de *communitas* – un mot

²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Gallimard, Paris, 2005.

latin – à partir duquel ils et elles peuvent dériver le concept moderne de communisme qui, pour elles et pour eux, désigne précisément le concept théorisé à l'origine par Marx et Engels. Cela signifie-t-il qu'ils et elles ne comprennent pas correctement ce concept parce qu'il appartient à ces communautés linguistiques qui partagent le latin et le grec comme racines grammaticales ? Évidemment que non. Pire encore, cela signifierait-t-il qu'ils et elles importent un concept qui, en raison de l'origine latine de son nom, est lui-même une imposition eurocentrique sur leurs propres luttes en cours ? La forme d'idéalisme linguistique de Badiou nie clairement cette tendance étymologique car, de toute évidence, nous pouvons également trouver des pratiques « communistes » utopiques dans ces espaces non européens. Mais contrairement à ce que prétend Badiou, ces premières pratiques, comme celles issues d'autres endroits, ne correspondent pas du tout au concept théorique et scientifique clairement défini à la fin du 19^{ème} siècle. Tout comme on ne peut pas projeter le capitalisme dans le monde antique, on ne peut pas non plus projeter le communisme dans le passé pré-capitaliste.²⁵

²⁵ Il est vrai que Marx et Engels ont utilisé le terme de « communisme primitif » lorsqu'ils ont examiné les origines et débuts de l'humanité, mais ils ont clairement indiqué qu'ils interprétaient ces sociétés antérieures à partir du point de vue du présent. Ils étaient également clairs sur le fait que ces premiers modes de production n'étaient pas conceptuellement identiques au communisme actuel. De plus, limités qu'ils étaient aux récits anthropologiques ethnocentriques de leur

Des sommets du monde universitaire à la théorie toujours aussi aliénée des intellectuels populaires de gauche, nous trouvons le même idéalisme linguistique – entre le communisme du Comité invisible, des *Endnotes* à la *Théorie Communiste*, et celui d'autres encore. Les militants et militantes mouvementistes qui s'intéressent à nouveau au nom du communisme ne lisent probablement pas Nancy, mais ils et elles gravitent autour de ces théoriciens et théoriciennes distingués de la communisation, ou du moins autour des expressions les plus populaires de l'autonomisme, et ce faisant, sont introduits à un concept de communisme qui est principalement basé sur ses racines étymologiques : la communauté, la reconquête des biens communs, et tout ce qui peut faire divorcer le mot de la manière dont il s'est développé à travers les moments les plus révolutionnaires du 20^{ème} siècle.

Toute récupération du mot communisme ne peut donc pas être une récupération qui s'appuie uniquement sur cet exercice académique amorphe qui tente de localiser sa signification en dehors des pratiques historiques concrètes et qui, au lieu de cela, est obsédé par les noms et les vagues articulations utopiques qui ont précédé la variante la plus cohérente et la plus contemporaine du concept. Les concepts ne sont pas des choses trans-historiques

époque, il est déconseillé d'accepter comme scientifiquement valable une trop grande partie de ce qu'ils ont écrit sur le « communisme primitif ».

mais sont au contraire les produits des humains qui vivent dans des circonstances sociales et historiques réelles.

Nous devrions nous demander quelles pratiques ce type d'idéalisme linguistique rend nécessaire. Puisque de telles théories rejettent le concret en faveur de proclamations nébuleuses, elles ne peuvent produire un projet révolutionnaire concret. Leur radicalité n'est guère plus qu'un geste théorique.

CHAPITRE 3

NOUVEAUX RETOURS

Si nous devons parler d'un nouveau retour au communisme révolutionnaire, nous devons d'abord réfléchir au problème de l'« *ancienne forme de retour* ». Ayant jusqu'ici rejeté toutes les ré-articulations du communisme qui tentent d'éloigner le nom de son contenu conceptuel historique, il serait facile d'imaginer que ce traité prône un retour à la façon dont le communisme était conceptualisé et pratiqué avant la déclaration de la « fin de l'histoire ». Une telle évaluation serait à la fois vraie et fausse.

D'une part, il est vrai que ce livre prône un retour à une compréhension du communisme dont les formes de renouvellement plus actuel de son nom se sont toutes éloignées. Contre la montée du post-modernisme et des théories *radical chic*, nous avons étudié les possibilités d'un retour à la reconnaissance de la science révolutionnaire et de ses procédures de vérité, développées et établies à travers une dialectique de la réussite et de l'échec, ayant abouti à un riche terrain théorique. Un tel terrain est bien plus utile pour la pratique révolutionnaire, pour donner sens au monde dans le but de le transformer, que le communisme mouvementiste contemporain ; le premier ne doit plus être rejeté à cause d'une idéologie guerre-froidiste qui nous appris à l'approcher exclusivement sous l'angle de la catastrophe. En outre, il existe un discours anhistorique qui a produit une représentation totalisante des mouvements et des théories

communistes du passé : il est assez courant de rencontrer l'argument, avancé notamment par les post-modernistes et les post-colonialistes, selon lequel le marxisme d'avant ne pouvait théoriser autre chose qu'une notion grossière et eurocentriste de la classe sociale.

D'autre part, ce traité ne plaide pas pour un retour à un communisme qui fait fi des développements ayant eu cours dans la lutte sociale et théorique depuis la fin des années 1980 : il ne s'agit pas d'exiger un retour au communisme particulier qui a été pratiqué directement après la Révolution d'Octobre 1917, ou même à la forme spécifique du communisme pratiqué au cours de la Révolution chinoise sous Mao. Le problème le plus évident avec une telle demande, c'est le fait que ces révolutions ont bel et bien échoué. Et bien que nous devrions éviter de comprendre ces échecs à travers le discours sur la fin de l'histoire qui nous empêche de nous ressouvenir – puisqu'il s'agit de reconnaître au contraire les vérités importantes qui ont été établies dans ces révolutions, durement acquises par les luttes des révolutionnaires du passé – nous ne devrions pas non plus fétichiser la possibilité de leur répétition parfaite.

Il existe une manière plutôt dogmatique d'évaluer notre passé révolutionnaire : les échecs sont attribués à un manque de fidélité à la théorie révolutionnaire prétendument parfaite ; ils sont le résultat d'erreurs commis par certains individus et

les organisations qu'ils avaient sous leur contrôle. D'après cette logique, la solution consisterait à reproduire précisément tous les éléments qui ont permis l'éclatement de ces révolutions, mais en prêtant attention à ce que la compréhension de la théorie soit la plus précise, la plus « pure ». N'est-ce pas le cri de ralliement de chaque secte trotskiste la plus marginale ? « Si seulement le camarade Trotski avait été à la tête des bolcheviks après la mort de Lénine ; la révolution a couru à sa perte lorsque Staline a dénaturé une théorie révolutionnaire parfaitement bonne ! » Or, comme indiqué dans les chapitres précédents, il n'y a pas de théorie communiste pure tout comme il n'y a pas de science pure. Une conceptualisation absolutiste de la science est une conceptualisation à l'intérieur de laquelle les vérités scientifiques ne peuvent être remises en cause par des expériences ultérieures ; c'est une science fermée sur l'avenir, et, en raison de cette fermeture, dogmatique plutôt que scientifique. Le concept de nécessité explique pourquoi il en est ainsi : les rencontres avec la nécessité historique exigent que nous établissions des vérités produisant des ruptures, s'inscrivant ainsi dans la continuité d'une procédure de vérité plus étendue. Par conséquent, nous devons maintenir le même critère d'évaluation lorsque nous nous engageons sur le terrain de la théorie et de la pratique révolutionnaires ; nous devons affirmer qu'il n'y a pas de communisme idéal auquel nous pouvons éter-

nellement revenir. Il n'y a pas de formules précises mais il y a des axiomes universels. Il est facile de confondre ces deux catégories et de finir soit par fétichiser soit par rejeter les concepts développés à travers l'histoire de la lutte révolutionnaire.

Beaucoup d'entre nous se souviennent facilement de ces communistes orthodoxes qui fréquentent les manifestations, actions, *teach-ins* (« débats contradictoires ») et panels militants. Missionnaires d'un communisme qui appartient aux deux premières décennies du 20^{ème} siècle, ces individus à l'air tragiques délivrent les mêmes interventions et dénonciations à chaque événement où ils et elles sont autorisés à prendre la parole. Les mêmes formules sont proférées sans tenir compte du contexte particulier de l'événement : « la solution consiste en l'unification de la classe ouvrière afin qu'elle puisse renverser le capitalisme ». Souvent, ces formules se veulent être des dénonciations car ces individus dotés d'aucune imagination ont le sentiment que personne n'a jamais pensé à l'unité ou au renversement du capitalisme ; et cette impression se fonde peut-être sur le fait que ces événements concernent l'autodétermination palestinienne, le rôle de la politique dans l'art, ou un exemple actuel de répression étatique. En effet, une autre raison pour laquelle dans le passé beaucoup d'entre nous ne souhaitaient pas s'identifier au communisme était peut-être que nous l'associons, par erreur, à ces dogmatiques marginaux qui répé-

taient sans cesse de vagues affirmations sur l'unité de la classe ouvrière en se basant sur une classe ouvrière qui était clairement fabulée . En effet, toutes les preuves allaient dans le sens à démentir la prétention de ces « camarades » à représenter les intérêts des masses au nom desquelles ils parlaient.

Nous devrions être capables de reconnaître un tel retour au communisme comme un retour somme toute conservateur. N'apprenant rien de la manière dont la lutte s'est développée depuis 1917 jusqu'à aujourd'hui – filtrant près d'un siècle d'histoire à travers des catégories de pensée inflexibles qui en réalité ne font que déformer l'histoire de manière à rester ignorant malgré un vernis de « savoir faire » érudit – cette pratique du communisme manque effectivement de vitalité. Bien sûr, il est correct d'affirmer que la solution est d'unifier le prolétariat pour renverser le capitalisme, mais c'est là un slogan qui ne concerne que la dernière instance et, comme Althusser ne s'est jamais lassé de nous le rappeler, la dernière instance n'arrive souvent jamais. Combien de moments historiques et de foyers de lutte opèrent de manière à servir de médiateur à ce truisme sur l'unité de la classe ouvrière, et nous obligent à nous interroger sur la signification de cette unité, la composition et la définition de la classe ouvrière, la stratégie précise pour renverser le capitalisme ? Qu'est-ce que ces slogans ont à voir avec les sujets dont peut traiter chaque événement particulier, et qui sont

aussi vital et aussi directement liés à la lutte des classes ? Les maximes formuliques, après tout, ont tendance à affaiblir notre capacité à comprendre le contenu des différents foyers de lutte. Alors pourquoi ces individus pensent-ils que beaucoup de ces autres situations de lutte sociale, principalement parce qu'ils ne correspondent pas à une définition doctrinaire de la praxis, ne semblent pas elles-mêmes concernées par la question de l'unité de classe et le renversement du capitalisme ? En d'autres termes, se pourrait-il que ces marxistes conservateurs seraient en fait opposés à la lutte des classes concrète en tronquant le débat par l'adhésion à une définition idéalisée du prolétariat et de la bourgeoisie ? Nous pourrions poser davantage de questions rhétoriques, mais cela ne sert à rien ; la plupart d'entre nous sont viscéralement repoussés par l'idée de devenir ce genre de marxiste cliché – perspective aussi désirable que celle consistant à devenir un mormon.

Allons plus loin, en laissant de côté ces communistes conservateurs et tragiques, et penchons-nous plus sérieusement sur la catastrophe communiste. Nous ne devrions avoir aucun problème à admettre que les mouvements communistes du passé se sont soldés par des échecs catastrophiques. Il s'agit de catastrophes non pas pour les raisons fournies par les divers récits anticomunistes ; le traumatisme est plutôt dû au fait même des succès bouleversants qu'ils ont établis. En d'autres termes, les échecs

des révolutions russe et chinoise ont été catastrophiques précisément parce qu'elles sont tombées de si haut – elles avaient accompli tant de choses, libérant le potentiel historique mondial des masses, pour finir par s'effondrer. Alors que le capitalisme est une catastrophe en raison de ses succès, le communisme a été une catastrophe parce que ses succès ont été renversés par la finalité de ses échecs. Que le capitalisme soit une catastrophe n'est pas du tout tragique, parce qu'il ne s'agit pas d'un échec de la part du capitalisme ; en toute harmonie avec sa logique interne, il fait précisément ce qu'il est censé faire – organiser l'exploitation, la marchandisation, la sur-accumulation, etc. En fait, le problème n'est pas que le capitalisme « ne fonctionne pas » (comme certains slogans antimondialistes voudraient nous le faire croire) mais qu'il fonctionne justement très bien.²⁶ Or, les expériences passées du communisme ont été tragiques de la même manière qu'Œdipe,

²⁶ Pour être tout à fait juste, il y a de ces capitalistes utopiques qui s'éprennent d'Ayn Rand, de la main invisible d'Adam Smith et d'autres conceptions non scientifiques du capitalisme, dont la croyance est réellement fondée sur l'idée que le capitalisme ne fonctionne pas comme il était censé le faire. Il s'agit de fantasmes des plus spéculatifs et de mauvaises définitions du capitalisme qui sont toutes obligés de s'appuyer sur une définition vague et surnaturelle du marché. La plupart des capitalistes qui réussissent sont en fait des réalistes qui comprennent très bien le fonctionnement réel du capitalisme. Ces réalistes ont eux aussi leurs idéologues ; des « pragmatiques » à l'esprit dur qui se moquent de l'utopisme de leurs pairs libertaires, dont la seule valeur morale réside dans leur honnêteté. Thomas Friedman, par exemple, a fait valoir que la main invisible du marché nécessite également un poing invisible.

Antigone et Hamlet : nous les célébrons et pleurons les façons dont ils ont été mis à terre.

Pourtant, le communisme n'est pas un héros ou une héroïne tragique qui, en mourant, ne pourra plus jamais être ressuscitée en dehors des épopées littéraires. La tragédie du communisme résulte de la nécessité historique : il est toujours ouvert sur l'avenir, repris / renversé / corrigé / amendé / reformulé (je ne comprends pas ici exactement ce qu'il entend par « reversed upon each... ») à chaque nouveau retour qui cherche à se reconnecter à la grandeur passée qui avait été submergée par des problèmes historiques qu'il / elle (le communisme ? la grandeur ?) ne pouvait anticiper – une recherche qui procède par la compréhension du sens de cette grandeur et de ce qui a conduit à sa tragédie. En acceptant quelles vérités ont été établies, quelles erreurs ont produit la catastrophe, chaque moment de la nécessité communiste à la possibilité de produire de nouvelles vérités et de rencontrer de nouveaux échecs. C'est ainsi que les bolcheviks de Lénine ont surmonté les échecs de la Deuxième Internationale de Kautsky et Bernstein. C'est pourquoi le Parti communiste chinois de Mao a surmonté les échecs de la Troisième Internationale de Staline et de Khrouchtchev.

Nous ne faisons aucune faveur aux sacrifices passés des masses révolutionnaires en agissant comme si ce passé était soit irréprochable, soit totalement répréhensible. Parler d'un nouveau retour, c'est

parler d'une manière qui peut donner sens à l'histoire révolutionnaire à travers l'expérience vécue du présent. Enfin, toutes les questions soulevées par les théories radicales ayant rejeté ce passé révolutionnaire doivent être répondues par ce nouveau retour plutôt que d'être rejetées (par lui).

Parler d'un nouveau retour, c'est reconnaître que le passé revient toujours à travers le présent. Nous devons reconnaître ce retour plutôt que de le laisser parler à travers nos actions inconscientes. L'histoire prendra sa revanche, et il n'est ici d'aucune utilité de citer cette ennuyeuse platitude écrite par Santayana (« ceux qui ne peuvent se rappeler le passé sont condamnés à le répéter ») – dont même les conservateurs font grand cas – pour reconnaître ce point. Marx l'avait déjà reconnu en examinant des mouvements sociaux, durant lesquels l'histoire pouvait en effet se répéter comme une tragédie ou une farce. Ne pas être conscient du poids des générations mortes, c'est (être condamné à) répéter toutes les erreurs du passé. C'est ce que fait le mouvementisme depuis des décennies ; or, le communisme ne peut pas se permettre de faire cette même erreur.

Ainsi, si nous voulons étudier la possibilité d'un nouveau retour, nous devons également réfléchir à la manière dont ce nouveau retour a émergé au sein des métropoles impérialistes dans un passé pas si lointain, et, à la suite de cette enquête, nous devons nous souvenir de la manière dont il y a également

eu de nouveaux retours à toutes les pratiques erronées qui pourraient nous empêcher de poursuivre un retour similaire aujourd'hui – ou même à l'avenir, si ces mêmes erreurs sont répétées. L'anti révisionnisme et la nouvelle gauche ; l'ensemble des pièges réformistes ; toutes les fausses promesses de la théorie spéculative, et, finalement, le retour à des formes de communisme utopique sans fondement à l'intérieur duquel peut être trouvé la nécessité d'un nouvel anti-révisionnisme.

Anti-révisionnisme

Au cours des dernières générations de lutte révolutionnaire dans les centres du capitalisme, une nouvelle gauche est apparue, qui a tenté elle aussi de reconfigurer l'idéologie communiste : la révolution soviétique s'approchait du moment de basculement dans le révisionnisme et, en raison de ce rapprochement, certains et certaines ont affirmé la nécessité de revenir aux fondements du marxisme afin de réévaluer la philosophie révolutionnaire. L'École de Francfort et les Situationnistes, pour ne citer que deux exemples significatifs parmi les premiers courants théoriques de la Nouvelle Gauche, ont plaidé pour ce retour et, dans le cadre de cette argumentation, ont défendu la nécessité d'une réévaluation académique de la science révolutionnaire.

Ces tentatives de réconciliation académiques, parce qu'elles ont été initiées comme des théories sans pratique, étaient largement incapables de reconnaître ces mouvements qui remettaient également en cause l'état actuel de la pratique révolutionnaire, mais qui s'y prenaient d'une manière qui ignorait les pensées académiques prudentes de la Nouvelle Gauche. En effet, la Nouvelle Gauche ne saisît pas vraiment l'importance de la Révolution chinoise, tout comme elle apparut sur la scène militante en l'absence d'une compréhension

concrète des innombrables révolutions anti-coloniales influencées par les événements historiques mondiaux en Chine.

Alors que ce regroupement initialement d'origine universitaire plaidait pour un redémarrage théoriquement convaincant (mais impertinent sur le plan pratique) de la philosophie marxienne, une « autre gauche » – la gauche des périphéries, des révolutions au-delà du champ de la civilité académique – exigeait un retour au marxisme révolutionnaire alors considéré comme étant vulgaire, mais, dans ce retour, exigeait également un développement théorique allant au-delà des limites atteintes par les Soviétiques. Là où la Nouvelle Gauche se laissait aller à des critiques du totalitarisme dans un effort pour produire une philosophie marxiste capable d'échapper aux pièges du socialisme réellement existant, cette autre gauche formulait théoriquement sa continuité avec la science interdite qui, plus loin dans ce processus de continuité, nécessiterait un autre point de rupture. Le rejet initial par le premier groupe de l'approche adoptée par le second n'était pas simplement de nature académique : Horkheimer est devenu plus tard un conservateur réactionnaire. Adorno a refusé de prendre une position de principe sur la guerre du Vietnam et a comparé, de manière insultante, le mouvement étudiant anti-impérialiste (qui allait donner naissance à la Fraction armée rouge et à

d'autres mouvements de guérilla urbaine) aux Jeunes hitlériennes.

Pourtant, la Nouvelle Gauche a également produit une variété de militants et de tendances engagées, dont les exemples les plus paradigmatiques sont les *Students for a Democratic Society* [SDS, « Étudiants pour une société démocratique », N.D.T] et la *Weather Underground Organization* [WUO]. Ces courants militants ont tenté de mettre en œuvre les concepts formulés par des théoriciens et théoriciennes universitaires de la Nouvelle Gauche, bien que certains parmi ces derniers aient pu être horrifiés par de telles formes de militantisme. Nous découvrons ici les premiers pas vers un anti-impérialisme radical, influencé entre autres par Ho Chi Minh et Che Guevara, et qui était significatif dans la mesure où il requerrait une radicalisation supplémentaire de la part de ces militants et militantes.²⁷ En ce sens, la Nouvelle Gauche a produit et s'est croisée avec une variété de tendances politiques importantes : le premier mouvement féministe, les petits groupes de guérilla urbaine, et même une certaine unité avec le nationalisme noir.²⁸

²⁷ Une bonne exploration de l'anti-impérialisme de la Nouvelle Gauche, de ses limites et de ses influences, est l'essai cinématographique de Chris Marker, *Le fond de l'air est rouge*.

²⁸ Je ne situe aucune des luttes pour l'autodétermination des *New Afrikans* (« Neo-africains ») et des populations autochtones au sein de la Nouvelle Gauche, car je suis d'avis que ces luttes révolutionnaires appartenaient aux périphéries des centres mondiaux. Ainsi, elles ont suivi une logique extérieure

C'est dans ce contexte que le soi-disant « nouveau mouvement communiste », l'anti-révisionnisme d'autrefois, a émergé dans les centres du capitalisme. Contre les limites de la Nouvelle Gauche, ces anti-révisionnistes ont exigé un nouveau retour à la dialectique de la révolution réellement existante ; contre un repli sur la politique proprement étudiante ou les flirts avec le militantisme guévariste, ils et elles ont défendu des concepts que certaines sections de la Nouvelle Gauche avaient déclaré dépassés, produisant une période de lutte qui, d'une certaine manière, a dépassé la production théorique et pratique de la Nouvelle Gauche.²⁹

à la Nouvelle Gauche, bien que certaines des factions les plus radicales de la Nouvelle Gauche se sont unies à elles, dû au fait des dynamiques de l'oppression impérialiste et coloniale.

²⁹ Je ne prétends pas, ici, qu'il n'y a rien d'utile dans la théorie et la philosophie produites par les représentants et représentantes académiques de la Nouvelle Gauche. En effet, je pense qu'il y avait des aspects importants de cette théorie qui, indépendamment de ses problèmes, était utile pour théoriser la possibilité d'un marxisme critique envers l'Union soviétique, à l'époque en train de devenir révisionniste, sans toutefois adopter une ligne trotskiste orthodoxe. En outre, même l'engagement de certains des premiers universitaires de la Nouvelle Gauche vis-à-vis des problématiques liées à la culture reste pertinent. En ce sens, il est intéressant de noter que la Fraction armée rouge a été quelque peu influencée par l'ouvrage *l'Homme unidimensionnel* d'Herbert Marcuse, l'une des œuvres emblématiques de la Nouvelle Gauche. Je pense également qu'il est important de reconnaître les contributions des membres du SDS et de la WUO, d'autant plus que certains et certaines des membres de ce dernier groupe – qui se sont impliqués dans des luttes encore plus militantes – sont toujours en prison en raison des sacrifices qu'ils et elles ont consentis dans les années 1960 et 1970 (par exemple David Gilbert et bien d'autres).

Bien que nombre de ces militants et militantes anti-révisionnistes aient été formés au discours de la Nouvelle Gauche, et qu'ils et elles aient effectivement tiré parti de certaines de ses idées utiles, ils et elles ont tenté de se débarrasser des limites de ce discours face à la nécessité révolutionnaire.

Ainsi, s'il faudrait porter un jugement d'après le critère de la révolution, nous devons considérer le Nouveau Mouvement Communiste comme ayant été important, bien que limité par la nécessité historique. Si les contributions du Nouveau Mouvement Communiste sont généralement oubliées par celles et ceux qui continuent à adorer les précédents théoriques de la Nouvelle Gauche, c'est parce que ces derniers ont été mieux préservés au sein du discours académique. Le monde académique a une longue mémoire institutionnelle ; les universités contrôlent les bibliothèques et les espaces de publication ; elles ont la capacité de figer dans le temps la pensée de ses intellectuels préférés et de reproduire, quand c'est nécessaire, les livres académiques populaires de la dernière décennie. Les militants et militantes du Nouveau Mouvement Communiste, cependant, n'avaient pas à leur disposition des presses à imprimer ou des revues ; la plupart de leurs publications étaient des pamphlets, des programmes, des livres auto-édités.

Lorsque s'est effondré l'anti-révisionnisme de cette époque, les contributions de ce mouvement se dissipant, publiées par des organisations qui

avaient cessé d'exister, sont soudainement devenues rares.³⁰ L'académie n'a pas à faire face à cet obstacle puisqu'elle est aussi une institution bourgeoise ; elle peut republier les travaux de ses intellectuels et/ou militants de gauches les plus populaires, vendre les droits de publication à d'autres maisons d'édition bien établies et propager la pensée d'un mouvement intellectuel qui, à un moment donné, avait été dépassé. Les idées de la Nouvelle Gauche continueront à résonner dans le monde universitaire, mais le terrain à l'intérieur duquel la théorie du Nouveau Mouvement Communiste avait une certaine résonance – le terrain de la lutte de classe concrète – est un espace qui a été largement débarrassé, pour diverses raisons, de la théorie révolutionnaire de la dernière génération.

Dans ce contexte, le monde académique préserve jusqu'à la mémoire de penseurs qui étaient marginaux au sein même de la Nouvelle Gauche, et qui n'avaient encore moins d'importance pour des luttes sociales populaires de l'époque dont ils étaient complètement déconnectés. Par exemple, actuellement nous pouvons trouver des universitaires de gauche qui citent Hal Draper, un penseur plutôt insignifiant dont le « socialisme par en bas » est un meilleur slogan qu'une théorie, mais qui rejettent tous les développements théoriques

³⁰ Nombre de ces publications sont désormais accessibles en ligne sur *l'Encyclopédie de l'Anti-révisionnisme*, (<https://www.marxists.org/history/erol/>).

potentiellement passionnants du Nouveau Mouvement Communiste, tout simplement parce que ce mouvement opérait largement en dehors des frontières de l'université.

Ainsi, s'il est vrai que l'histoire se répète, alors nous devons pouvoir comprendre l'engouement académique actuel à partir des vicissitudes / événements du passé : celles et ceux qui parlent d'hypothèses et d'horizons communistes sont la « nouvelle gauche » d'aujourd'hui, une énième génération d'universitaires aliénés de la lutte des classes qui tentent de recentrer nos intentions sur une approche soi-disant nouvelle et fraîche du communisme. En même temps, certains des militants qui ont été radicalisés par la nouvelle gauche d'aujourd'hui sont déjà, comme leurs prédécesseurs historiques, en train de dépasser les limites initiales de ce discours populaire de gauche, et gravitent lentement vers une version contemporaine de l'anti-révisionnisme.

Or, nous devons être clairs sur les limites du cycle précédent d'anti-révisionnisme. Le Nouveau Mouvement Communiste était en partie responsable de sa propre disparition. Dans leurs efforts pour défendre l'anti-révisionnisme de manière militante, beaucoup d'organisations de ce mouvement ont eu tendance à proposer des solutions théoriques formuliques tirées des textes révolutionnaires du passé ou des déclarations officielles du Parti communiste chinois ; dans leur désir de pour-

suivre activement la nécessité du communisme, elles ont fini par se perdre dans des querelles sectaires. Il n'y a aucune raison de répéter ses erreurs ; les organisations et les partis qui subsistent de cette période et qui ne se sont pas désintégrés sont la preuve des limites de cette période – ils agissent de manière insulaire, sont en déclin, et sont souvent très sectaires.

Il faudrait plutôt initier une nouvelle phase d'anti-révisionnisme dans les centres du capitalisme, une phase qui est déjà en train d'émerger. Cette phase doit commencer par s'aligner sur les mouvements révolutionnaires produisant des guerres populaires et, à travers cette production, génèrent également les germes de la théorie révolutionnaire. Maintenant, au moment même où la nouvelle gauche de cette génération publie des traités sur la récupération du communisme, et commence ainsi à dépasser ses propres horizons, nous comprenons que nous sommes à l'aube d'un anti-révisionnisme qui éclipsera à nouveau ces universitaires radicaux qui, en imaginant qu'ils et elles s'embarquent sur les mers inexplorées de la nouvelle théorie, répètent inconsciemment toutes les erreurs de leurs prédécesseurs.

Le piège de l'électoratisme

Heureusement, un grand nombre de ces nouvelles formes de communisme sont suffisamment anti-révisionnistes pour rejeter le système électoral. Certaines d'entre elles sont connues pour avoir affirmé l'inutilité de participer au simulacre des élections contemporaines sanctionnées par l'État : Badiou a décrié les élections bourgeoises, affirmant qu'elles devraient être entièrement rejetées.³¹ Le Comité Invisible soutient « que c'est en fait *contre le vote lui-même* que l'on continue de voter ». ³² Selon certaines de ces revendications actuelles du communisme, nous sommes au moins sur une trajectoire anti-révisionniste. Nous ne devrions pas en attendre moins ; nous devrions même nous demander pourquoi il existe encore des partis communistes et des organisations marxistes qui se présentent aux élections, tentent d'entrer dans les partis bourgeois, et fondent toute leur stratégie sur l'hypothèse « *préconçue* » selon laquelle il peut y avoir une coexistence pacifique avec le capitalisme.

Les anarchistes ont toujours été plus militants dans leur rejet des conventions étatiques, même si ce n'est pas toujours pour les bonnes raisons, et donc il n'est pas surprenant de voir ces nouvelles tentatives de récupération du communisme, qui,

³¹ Alain Badiou, *Polemics*, Verso Books, Londres, 2006, pp. 75–97.

³² Le Comité invisible, *op. cit.*

de fait, se rapprochent de l'anarchisme, rejeter le piège électoral. C'est plutôt quand nous trouvons des anarchistes qui parlent de la pratique électorale comme d'une tactique valable que nous sommes le plus surpris.

Il y a aussi celles et ceux qui, parmi la nouvelle gauche d'aujourd'hui – militants qui adhèrent à ces nouvelles formes de récupération du communisme –, trouvent un tel rejet irresponsable. Pour être tout à fait exacte, cette accusation d'irresponsabilité n'est pas fondée sur la doctrine de la « coexistence pacifique » – toutes celles et tous ceux qui sont occupés à regagner le communisme pour la nouvelle génération reconnaissent au moins que le communisme ne peut pas être réalisé à travers le vote – mais simplement sur l'hypothèse que nous ne devrions abandonner aucun terrain de lutte sociale. Si un parti est capable de défendre le bien-être social mieux qu'un autre, il est de notre responsabilité de le pousser au pouvoir tout en continuant à lutter au-delà des limites du cadre de la démocratie sociale.

De vieux arguments sont arrachés de leurs contextes sociaux et historiques particuliers afin de servir de justificatifs à la pratique de la participation électorale pragmatique. Malgré tous les efforts déployés pour mettre à la porte la terminologie soi-disant désuète du marxisme-léninisme, celle-ci revient par la fenêtre, toutefois dépouillée de sa vitalité révolutionnaire. Certains et certaines

utilisent même des fois la vieille injure de l'« ultra gauchisme », mais avec anxiété et embarras. Celles et ceux qui rejettent tout ce que Lénine a écrit sur l'opportunisme et l'organisation, ont l'habitude de se rabattre sur son argument concernant la participation électorale en Grande-Bretagne dans les premières décennies du 20^{ème} siècle, et la nature « infantile » de la position de refus. Ainsi, Lénine ne fait donc autorité qu'en référence au pragmatisme électoral. Mais s'il a été écarté en tant qu'autorité dans tout autre contexte, pourquoi alors se donner la peine de conjurer son fantôme dans ce domaine particulier ? Peut-être sommes-nous hantés par tout ce que nous avons abandonné et rejeté, et que nous nous accrochons à ces aspects du passé qui justifient notre comportement dans l'ici et maintenant.

Traiter les élections comme un espace de lutte viable à l'heure d'aujourd'hui, c'est-à-dire plusieurs décennies après l'ascension d'un discours ayant proclamé la fin de l'histoire sous le règne du capitalisme, est un acte des plus cyniques. Ce cynisme porte déjà en lui la conscience qu'il n'est pas viable de supposer que le communisme pourrait se réaliser à travers le vote : nous savons que les élections ne comptent pas, et que le capitalisme continue son assaut meurtrier, quel que soit le parti au pouvoir. Ainsi, perdre son temps et son énergie dans une lutte qui ne nous rapprochera pas de notre horizon lointain, équivaut à participer à une

convention que nous reconnaissons comme étant frauduleuse. C'est un peu comme un biologiste au chômage qui paie ses factures, et conserve une sorte d'influence sur ses étudiants et étudiantes, tout en enseignant le créationnisme rigoriste (selon lequel la Terre et les êtres vivants ont été créés en l'espace de six jours) dans une école privée religieuse.

En rejetant les théories d'organisation et de stratégie nées de la nécessité, nous en sommes souvent réduits à ne pouvoir lutter que dans les espaces réformistes que l'ordre social actuel considère comme légitimes. Nous ne connaissons rien d'autre ; l'imaginaire de la pratique s'est atrophiée. C'est le mouvementisme dans son ensemble qui promeut une telle stratégie : au lieu de l'insurrection à venir, qui se cache au-delà de cet horizon inaccessible, et au lieu de construire une force organisationnelle structurée de manière militante, nous nous occupons de limiter les dégâts dans le cadre actuel des choses. À tout le moins, nous pourrions obtenir plus de résultats, aussi dérisoires soient-ils, dans l'espace de la démocratie bourgeoise que dans une manifestation ou une parade radicale. Les mouvements à Seattle en 1999 et à Québec en 2001 n'ont produit que du spectacle. Des années après le Printemps arabe et le mouvement *Occupy*, la puissance du capitalisme et de l'impérialisme est plus forte que jamais. Nous pensons peut-être que si nous serions capables de faire gagner aux élections quelqu'un qui se montre un minimum sym-

pathique envers nos propositions politiques, peu importe s'il ou elle met en place des choses qui vont dans notre sens ou non, alors ce serait la preuve que nous sommes capables de réussir, même s'il s'agit simplement de la réussite à faire élire un politicien ou une politicienne.³³

Il convient notamment de se demander si cette compréhension cynique et pragmatique du parlementarisme est supérieure aux illusions révisionnistes promues au sujet de la participation au système électoral bourgeois par la vieille gauche. S'il est tentant d'affirmer que l'approche cynique est d'une honnêteté rafraîchissante, il ne serait pas moins juste de prétendre que c'est la deuxième approche qui est la plus honnête parce qu'elle ne s'adonne pas à la tromperie. En effet, les vieux partis communistes qui présentent encore des candidats à diverses élections ne reconnaissent souvent pas la contradiction située au cœur de leur pratique ; ils disposent d'un arsenal de stratégies rhétoriques et de dogmes qui leur permettent de croire qu'ils

³³ Pour être tout à fait honnête, il y a – dans les périphéries du capitalisme mondial – des moments où la participation aux élections peut occasionnellement être tactiquement utile (par exemple, pour prouver à l'ONU qu'un groupement révolutionnaire a un soutien de masse) ou peut simplement découler d'un défaitisme réel de la part d'une gauche brisée (par exemple, après des décennies de survie face aux escadrons de la mort soutenus par l'impérialisme, il se peut qu'une gauche abattue n'ait plus rien à faire – au lieu d'organiser d'un mouvement fort – que de voter contre les réactionnaires). Or, ce traité, puisqu'il concerne le phénomène du mouvementisme, est consacré principalement à une analyse de la pratique électorale dans les centres impérialistes.

sont engagés dans une pratique révolutionnaire et représentent la volonté du prolétariat. Il suffit de discuter une petite heure avec un ou une simple adhérente du Parti communiste des États-Unis ou du Parti communiste du Canada ou du Parti communiste de l'Inde (marxiste) – ou de toute autre organisation similaire – pour se rendre compte que c'est le cas ; ils ou elles vous accuseront d'être un contre-révolutionnaire et d'être de mèche avec la bourgeoisie principalement parce que vous contestez leur orientation politique. Ils croient réellement en la possibilité de réaliser le communisme par la voie électorale, ou, à tout le moins, de s'organiser principalement au sein des institutions de la démocratie bourgeoise. Or, celles et ceux qui admettent qu'il s'agit là d'une illusion, et qui tentent pourtant aussi d'idéaliser les efforts qu'ils et elles mettent dans l'électoralisme pragmatique, n'ont pas la possibilité de défendre leur pratique par l'invocation d'une doctrine aussi fantaisiste.

Mais, dira notre pragmatique, quelles autres options avons-nous en attendant l'horizon communiste et la prochaine convergence des forces issues du mouvement social ? Les réponses viennent rapidement, peut-être trop rapidement, puisqu'elles ont été les réponses des décennies précédentes : reconstruire une nouvelle gauche qui soit supérieure à l'ancienne ; investir les luttes syndicales.

Le piège du refondationnisme

Plutôt que d'établir un mouvement théoriquement unifié autour de la nécessité révolutionnaire – c'est-à-dire d'établir le noyau d'un parti révolutionnaire de type nouveau – il n'est pas inhabituel de voir s'établir des projets, des processus, des réseaux et des assemblées qui tentent d'unifier certains éléments fracturés de la gauche qui ont pourtant tendance à résister, lorsqu'ils sont réunis, à une clarté ou une unité globale. Partant du principe (souvent correct) selon lequel la gauche est morte, ce « *refondationnisme* » affirme que la « mort » de la gauche est précisément celle qui avait été déclarée par le capitalisme et que donc, pour revivre, la gauche doit être reconstruite depuis la base. La stratégie consiste alors à rassembler en un seul groupement tous les éléments subsistants des groupuscules moribonds de la gauche, et à espérer que quelque chose de plus grand que la somme de ses parties émergera de ce processus de rassemblement.

Voici encore un autre horizon projeté dans un futur lointain, une hypothèse qui sera magiquement résolue par la réunion de personnes et de groupes qui semblent partager la même idéologie. Là encore, il n'y a rien de nouveau dans cette approche, quoi qu'en disent certains et certaines de ses défenseuses, et ce refondationnisme ne fait

souvent qu'encourager la pratique mouvementiste. Lorsqu'une variété d'organisations aux idéologies et stratégies concurrentes sont rassemblées sous une même bannière, la seule unité théorique atteignable est l'anticapitalisme le plus vague. Puisque la stratégie révolutionnaire émane de l'unité révolutionnaire, le flou théorique produit un flou dans la pratique : suivisme, néo-réformisme, mouvementisme nébuleux.

Le refondationnisme produit une variété de tactiques : des forums de discussion universitaires où des représentants et représentantes de différents mouvements sont invitées à débattre dans des espaces fermés où la gauche se rassemble pour regarder la gauche parler de la gauche ; des sites web qui se présentent comme faisant partie d'un processus révolutionnaire ; des assemblées municipales remplies d'organisations qui se détestent mutuellement. L'objectif est de produire les fondements d'un nouveau mouvement anticapitaliste qui, d'une manière ou d'une autre, fera cohabiter d'innombrables éléments incohérents.

Le problème de cette approche n'est pas en soi la conviction que, en raison des échecs passés, un nouveau mouvement révolutionnaire doit être construit et développé, mais bien l'hypothèse selon laquelle la base historique d'un tel mouvement doit être entièrement refondée. Car ce postulat contient en lui l'espoir, infondé, que les personnes impliquées dans les projets refondationnistes n'ap-

porteront pas avec elles et eux toutes leurs erreurs ; ne seront pas investies dans les idéologies de leurs propres organisations ayant échoué ; et que le projet refondationniste dans son ensemble ne sera pas une énième répétition du passé et de ses tentatives similaires. Nous savons ce qui est arrivé à la dernière tentative de création d'une Nouvelle Gauche et à ses projets refondationnistes : elle a été éclipsée et balayée par un anti-révisionnisme radical.

La nécessité historique nous enseigne que le noyau d'une organisation militante, unifiée autour de la théorie révolutionnaire, est la seule chose capable de refonder un mouvement révolutionnaire. Et ce mouvement grandira en faisant ses preuves auprès des masses, c'est-à-dire en organisant les masses en fonction de leurs revendications émancipatrices – et non pas en se rangeant derrière elles, en les suivant, ni en fabriquant une organisation désunie à partir d'éléments déjà existants, et dont certains ne vont pas du tout ensemble. Les grandes révolutions de l'histoire nous enseignent que nous ne pouvons pas produire une organisation capable de combattre le capitalisme si nous construisons une organisation qui n'a que peu d'espoir de produire une ligne politique claire à partir de sa confusion initiale.

En effet, l'histoire aurait dû nous apprendre que pour déterminer le mouvement, il faut contrôler la ligne politique. Inversement, avoir un mouvement indéterminé, c'est perdre le contrôle de la ligne

politique. Et quand un mouvement est basé sur une politique indéterminée, même si elle est largement anticapitaliste, les organisations possédant la ligne politique la plus cohérente seront celles qui finiront par réorienter et déterminer l'organisation, quelle que soit son intention initiale. Le plus souvent, cela signifie que dans ces espaces une certaine version de l'idéologie du « bon sens » finira par triompher : en l'absence de cohérence idéologique, nous nous rabattons le plus souvent sur la manière dont nous avons appris à comprendre le monde, et c'est ainsi que le réformisme l'emportera sur la révolution.³⁴

S'il est vrai que les lignes politiques ne sont jamais statiques (le phénomène de la lutte des

³⁴ Nous n'avons pas à chercher très loin pour trouver des exemples historiques qui prouvent cette problématique : le mouvement *Occupy* était une proie facile pour les syndicats libéraux et les organisations réformistes ; la grève des étudiants du Québec a été déterminée en fin de compte par le Parti Québécois et, dans une moindre mesure, par Québec Solidaire. Cela ne veut pas dire, toutefois, que nous ne devons pas embrasser ces rébellions lorsqu'elles éclatent, mais seulement qu'il faut faire attention à ne pas liquider notre ligne politique à l'intérieur de ces espaces. Ce qu'il faut, ici, c'est un appareil organisationnel qui puisse circuler au sein de chaque rébellion qui éclate nécessairement sous le capitalisme dans le but de rassembler les éléments les plus avancés de ces rébellions, c'est-à-dire par rapport à la ligne politique de cet appareil. Par leur nature même, les projets refondationnistes sont incapables d'agir de cette manière. Le plus souvent, comme toutes les tentatives de refondation l'ont prouvé jusqu'à présent, ils finissent simplement par être emportés dans ces rébellions – pour autant qu'ils y participent – sans ligne politique claire au-delà d'un vague sentiment anticapitaliste.

lignes signifie qu'elles sont essentiellement dynamiques), elles doivent viser à plus de cohérence et de direction qu'un vague anticapitalisme qui manque de clarté tant théorique que pratique. L'unité théorique est elle-même un processus – les partis révolutionnaires sont eux-mêmes des processus – et il paraît donc étrange de prétendre, comme certains et certaines le font, que nous devrions initier un processus refondationniste afin de produire un parti, comme si le parti était le résultat final d'un processus plutôt que d'être le processus en lui-même. Commençons plutôt à partir d'une ligne politique et démontrons son efficacité dans la lutte de classe concrète : nous ne prouvons rien en formant de nouvelles organisations avec une gauche déjà organisée plutôt qu'en organisant les personnes actuellement non-organisées.

Or, celles et ceux qui sont aujourd'hui engagés dans la stratégie refondationniste croient qu'ils participent à la revitalisation de la gauche, et il est peu probable que cette croyance – qui n'est guère plus qu'un dogme – disparaisse de sitôt. Même les projets refondationnistes les plus radicaux qui osent prononcer les noms de Lénine et de Mao rencontrent assez vite les limites qu'ils ont eux-mêmes tracées : eux aussi suivront les masses, ne poursuivront pas la nécessité, regarderont toujours en direction d'un horizon lointain qui n'arrivera jamais parce qu'ils ne sont pas intéressés à faire ce qu'il faut pour qu'il puisse advenir. Un nouvel

anti-révisionnisme est nécessaire – pas un nouveau refondationnisme, pas une autre Nouvelle Gauche, mais un nouveau retour à la nécessité communiste.

Le piège du syndicalisme

Une autre pratique organisationnelle dans laquelle se lancer en attendant l'horizon communiste – et qui peut être coexister avec voire devenir elle-même une expression du réformisme et du refondationnisme – est l'organisation syndicale. Comme il s'agit d'une pratique ancienne, bien antérieure au mouvementisme et au renouvellement du communisme d'aujourd'hui, la tradition du syndicalisme a tendance à nous attirer, et peut même nous faire croire qu'il a un potentiel révolutionnaire, ce qui se baserait sur son histoire et son organisation déjà existante : nous n'avons pas à réfléchir à ce que signifie le fait de poursuivre les grandes questions autour de la nécessité lorsque nous sommes immergés dans les luttes économiques quotidiennes des travailleurs et travailleuses syndiqués, ou lorsque nous dépensons toute notre énergie à lutter pour l'établissement d'un syndicat. Tout ce à quoi nous devons penser, c'est au syndicat et à ses objectifs particuliers, et non à ce qui se cache au-delà des limites de cette même logique.

Le mouvementisme trouve sa place dans le syndicalisme d'aujourd'hui parce que les syndicats sont des mouvements sociaux qui, avec d'autres mouvements sociaux, pourraient participer à l'insurrection à venir, à l'horizon communiste. Les limites de la conscience syndicale célèbrent

décrites par Lénine, et qui forme l'un des concepts fondamentaux dans la compréhension de la nécessité d'un parti révolutionnaire, peuvent être écartées de manière cavalière, justifiées par la supposition abstraite selon laquelle les syndicats représenteraient les éléments les plus organisés des masses exploitées. Les anciennes théories décrivant les syndicats comme base de la lutte révolutionnaire sont remises au goût du jour au nom d'un communisme mouvementiste.

C'est pourquoi le « draperisme » a été ravivé. Draper soutenait qu'il n'y a pas besoin de construire une organisation communiste puisque les classes ouvrières sont déjà organisées en syndicats, et cette organisation préalable aurait donc la possibilité de faire émerger un « socialisme par en bas ». ³⁵ S'immerger dans les syndicats, les institutions les plus organisées de la classe ouvrière, et construire un projet communiste à travers le syndicalisme. Il n'est pas nécessaire d'être adepte de la théorie de Draper (après tout, il était si déconnecté des luttes sociales de son époque que ses réflexions sur la pratique révolutionnaire devraient être traitées comme risibles) pour épouser une pratique qui ressemble à celle qu'il préconisait en son temps.

³⁵ Voir *Les deux âmes du socialisme* de Hal Draper, 1966. Comme indiqué plus haut, le draperisme a connu une petite résurgence ces derniers temps. Dans le sillage du mouvement antimondialisation, il s'agit d'un exemple précoce de marxistes qui tentent de s'intégrer au discours mouvementiste.

Le syndicalisme, en tant que partie d'une stratégie insurrectionnelle incontestée, bien que s'agissant généralement d'un syndicalisme mouvementiste, est l'une des pratiques communistes valables dans les centres du capitalisme.

Toutefois, la liquidation de la pratique communiste parmi les militants et militantes syndicales a eu tendance à produire un phénomène que l'on appelait autrefois l'*économisme*, où la nécessité du communisme est remplacée par un militantisme déterminé par le besoin de promouvoir la capacité du syndicat à assurer la stabilité économique de ses membres. La nécessité révolutionnaire finit ainsi par être entravée par la nécessité économique immédiate. Action Socialiste, un projet révolutionnaire québécois qui a atteint son apogée dans les années 1990 mais qui a été dissout depuis lors, a évalué sa propre expérience avec l'économisme de la manière suivante :

De fait, toute l'organisation était alors fortement marquée par ce que nous avons appelé l'économisme, qui se manifestait par une intervention tous azimuts dans les luttes immédiates (les luttes économiques), au détriment de l'agitation, de la propagande et de l'organisation communistes. L'économisme, c'est une forme d'opportunisme de droite qui fait que pour ses partisans, le mouvement représente tout, alors que le but

final (le communisme) ne signifie plus rien. Ce faisant, on néglige de grossir le camp de la révolution et on en vient inévitablement aux pires compromis, pour obtenir des gains rapides et immédiats. Plusieurs camarades occupaient alors des postes de direction, à la tête d'associations étudiantes, de groupes populaires ou de syndicats. L'important pour nous, c'était de conquérir la direction organisationnelle du mouvement de masse ; et on y arrivait parfois, voire même souvent et assez facilement, parce qu'on avait certains talents d'organiseurs. Sauf que ça ne reposait pas nécessairement (plus souvent qu'autrement, ça ne reposait même pas du tout) sur une direction idéologique et politique. [...] Ce qui a tendance à se produire à ce moment-là, c'est soit qu'on mette de côté et qu'on « cache » nos véritables points de vue – voire même qu'on défende des points de vue avec lesquels on n'est pas d'accord parce que tel est le mandat qu'on est tenu de respecter (et tant pis pour les idées communistes) ; soit qu'on commence à développer des pratiques bureaucratiques, pour imposer nos points de vue, malgré qu'ils soient minoritaires, et préserver les positions qu'on a conquises dans tel ou tel mouvement.³⁶

³⁶ *Action Socialiste (1986–2000) : Petite histoire d'une riche expérience*, dans *Socialisme Maintenant*, n°8, 2002.

L'expérience d'Action Socialiste est paradigmatique du militantisme syndical de la part des communistes ; cet économisme fait partie de l'expérience, à divers degrés, de tout communiste qui cherche à faire du militantisme syndical la base de sa pratique révolutionnaire. Après tout, s'il en était autrement, nous aurions depuis longtemps réalisé la promesse du draperisme : une multitude de syndicats rouges auraient produit notre parti révolutionnaire. Au lieu de cela, celles et ceux d'entre nous qui ont tenté de trouver leur voie communiste dans les espaces syndicaux devraient être en mesure de se reconnaître dans certaines des affirmations contenues dans le fragment cité. Enlisés dans les conventions collectives de sorte que notre militantisme se réduit à la gestion de la survie du syndicat ; luttant pour une direction syndicale qui n'est que marginalement de gauche ; nous retrouvant dans un exécutif ou un groupe de travail syndical politiquement divisé ; bloqués dans un syndicat avec des gens dont nous méprisons la position politique, et qui étaient nos « camarades » simplement parce qu'ils et elles partageaient le même espace de travail que nous.

Chaque grève, aussi radicale soit-elle, devrait nous rappeler les limites de l'économisme. Dès que nos revendications économiques immédiates sont satisfaites, indépendamment de celles qui remettent en cause le système économique dans son ensemble, nous abandonnons les piquets de

grève et reprenons le travail – parfois, nous mettons fin à la grève bien plus tôt encore, en cédant à la force de l'employeur en ces temps d'austérité et parce que, de toute façon, nous devons maintenir en vie le syndicat.

Bien-sûr, les revendications économiques immédiates ne sont pas négligeables. Nous devons mettre de la nourriture dans nos assiettes et payer les factures ; nous voulons la sécurité de l'emploi et des avantages sociaux. La solidarité entre les travailleurs et les travailleuses est louable, et ce serait une erreur de s'opposer aux syndicats et aux campagnes syndicales parce qu'ils ne sont pas aussi révolutionnaires qu'un parti communiste. Or, les options devraient jamais être réduites au faux dilemme entre la liquidation de la pratique communiste au sein des syndicats et l'opposition par principe au syndicalisme. Rejeter l'économisme, reconnaître que les syndicats – essentiellement dans les centres du capitalisme – ne sont peut-être pas nos principaux espaces d'organisation, ne doit pas nous amener à embrasser un anti-syndicalisme primaire, qui, dans la pratique, n'est pas différent de la haine conservatrice des syndicats, mais doit plutôt nous faire prendre conscience de la nécessité de concentrer nos énergies organisationnelles à d'autres endroits. Sans cette reconnaissance nous finirons par confondre une pratique limitée par le réformisme avec l'agitation révolutionnaire.

Ainsi, l'erreur consiste donc à voiler ces demandes immédiates, qui s'élèvent à un niveau de survie qui est possible grâce à un lieu de travail organisé, avec les oripeaux du communisme. La conscience révolutionnaire exige plus qu'une conscience déterminée par des exigences immédiates, et c'est pourquoi aujourd'hui elle a plus de chance de se trouver parmi les travailleurs et travailleuses non syndiqués qui n'ont pas été intégrés au système par l'économisme syndical. En règle générale, nous ne trouvons plus, dans les syndicats du premier monde, ces travailleurs et travailleuses qui n'ont « plus rien à perdre ». Les travailleurs et travailleuses syndiqués ont beaucoup à perdre, dans le sens des privilèges économiques immédiats, s'ils et elles parvenaient un jour à peindre leur syndicat en rouge – et c'est pourquoi, bien sûr, cela ne se produira pas. Pas maintenant, pas dans les centres du capitalisme.

Le manque imaginatif d'imagination

Dans le chapitre précédent, nous nous sommes confrontés aux théories qui tentaient de récupérer le nom de communisme, mais qui n'étaient guère plus que des formes de collaboration avec l'état actuel des choses en raison de leur refus d'affronter des situations concrètes. Se réfugier dans la fantaisie, se détacher du combat réel et prétendre que l'imagination elle-même est une forme de lutte : en réalité, c'est là une démonstration assez ironique d'une capacité imaginative limitée. Quelles que soient les prouesses créatives de chacun et chacune dans le domaine de la fantaisie théorique, le détournement de la question organisationnelle et stratégique vers l'hypothèse de la spontanéité est plutôt peu créative ; supposer sur la base de nos affirmations grandioses et de la combinaison des mouvements sociaux que le communisme finira par se produire à un point x , éloigné dans le temps, est plutôt banal comme pensée.

Qu'est-ce que ces affirmations nous disent, alors, à propos de la renaissance d'une tradition anti-révisionniste et révolutionnaire si nous ne voulons pas retomber dans les pièges de l'électoratisme bourgeois, du refondationnisme ou de l'économisme ? Nous pourrions apprendre quelque chose de significatif à partir de leur incapacité à

s'attaquer de manière créative à la question de la nécessité – à savoir, comment ne pas penser.

La *Théorie du Bloom* de Tiqqun est un exemple paradigmatique de ce manque d'imagination. Après un tourbillon d'éclectisme théorique (de Debord à Baudrillard et Agamben – le tout à travers Joyce !), ils affirment le nom du collectif sous lequel ils écriront leur prochain best-seller mouvementiste :

Le Comité Invisible : une société ouvertement secrète, une conspiration publique, une instance de subjectivation anonyme, dont le nom est partout et le siège nulle part, la polarité expérimentale-révolutionnaire du Parti Imaginaire. Le Comité Invisible : non pas une organisation révolutionnaire, mais un étage supérieur de la réalité, un territoire méta-physique de sécession qui prend l'ampleur d'un monde, l'espace de jeu dont la création positive peut seule accomplir la grande migration hors du monde de l'économie.³⁷

Un langage très imaginaire pour conclure simplement qu'il n'y a aucun intérêt à construire un mouvement militant et organisé dans le monde réel. Après tout, comment organiser une société mystique de nature blanquiste qui fonctionne

³⁷ Tiqqun, *Théorie du Bloom*, Éditions la Fabrique, Paris, 2004.

principalement sur un terrain métaphysique ? La solution est donc d'espérer qu'une telle chimère puisse émerger spontanément à partir de notre jeu créatif, ce qui signifie bien sûr que notre seule responsabilité est d'écrire et de lire de la théorie, ou tout au plus de nous lancer dans de grands actes de production littéraire et artistique.

Et pourtant, quelqu'un (voire plusieurs personnes) a décidé qu'il valait la peine de parler au nom de cette organisation mystique, malgré son impossibilité d'exister réellement, car cinq ans plus tard le Comité Invisible nous a donné *L'Insurrection qui vient*. Bien qu'il y ait quelque chose de plus concret dans la récupération déterminée du nom de communisme par le Comité Invisible, cette récupération ne s'effectue que dans la mesure où elle est appropriée à partir d'une tradition idéologique que le Comité méprise – en effet, il se réfère aux marxistes-léninistes ayant historiquement développés ce terme comme ses ennemis.³⁸ Plus important, cependant, est le fait que le Comité Invisible s'appuie sur une compréhension confuse de la théorie de l'insurrection, une stratégie qui n'a rencontré que des échecs après la Révolution d'Octobre, et est ici dérobée de son caractère léniniste. Des insurrections spontanées sans les effets terribles d'une guerre civile, et l'hypothèse selon laquelle les forces militaires et policières seront gagnées par la fraternisation des insurgés – parce

³⁸ Le Comité invisible, *op. cit.*

que « la militarisation de la guerre civile, c'est l'échec de l'insurrection ». ³⁹ La nécessité est rejetée simplement sur la base de l'hypothèse selon laquelle les corps armés de l'État, composés de femmes et d'hommes, n'écraseront pas violemment les insurgés non entraînés, et qu'ils et elles seront gagnées politiquement par l'insurrection elle-même. Mais l'État a écrasé et écrasera les insurrections, et toutes les insurrections depuis 1917 ont été violemment réprimées – pourquoi alors prétendre le contraire ? Parce que nous ne voulons pas réfléchir aux questions difficiles qu'exige la nécessité. ⁴⁰

Le soulèvement par Franco Berardi, frémit véritablement dans sa tentative de contourner la nécessité révolutionnaire : ici, la révolution n'est même pas quelque chose qui *se produit* concrètement, qui est liée à des vérités sociales inévitables. Sont ignorés les faits qu'il existe des armées entraînées dans le contrôle des populations, des armes monopolisées par la classe dominante et un appareil d'État

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Toute la fureur autour des neufs de Tarnac, la supposée cellule anarcho-communiste responsable de l'écriture de *L'Insurrection* qui vient, a été créée par l'État français. Même la presse bourgeoise s'accorde à dire que les personnes arrêtées n'étaient pas responsables de la conspiration revendiquée par les autorités françaises ; les accusés ne sont pas les « Baader-Meinhofs » que l'État espérait découvrir, dans la mesure où ils ont nié les accusations et ont ainsi affirmé être innocents de toute activité révolutionnaire. Les arrestations se sont manifestées comme un coup de publicité ; une tentative de l'État de répandre la peur du terrorisme national parmi ses citoyens et citoyennes.

coercitif qui ne daignera pas éviter un bain de sang lorsqu'il sera contesté. La révolution de Berardi est plutôt quelque chose qui se produit dans l'imagination, un phénomène linguistique, l'affaire de la poésie.⁴¹ Comme les meilleures satires sont celles qui se présentent sous un air sérieux, il est tentant de se demander si Berardi est effectivement sincère ou s'il se moque d'autres théories sociales à la mode. Après tout, face à des populations entières qui, aujourd'hui encore, sont bombardées et occupées – ces massacres quotidiens qui font partie du fonctionnement normatif des flux de la « finance » examinés par Berardi – le fait de proposer sérieusement une révolution linguistique et poétique qui ne soit ni violente ni même non-violente, revient à cracher au visage des damnés de la terre et à leur dire qu'ils et elles n'ont qu'à résister en écrivant de la poésie.

Aux trois exemples précédents, nous pouvons ajouter les théories de la « communisation » promues par *Théorie Communiste* et *Endnotes*. Influencées par le communisme gaucholibertaire de Gilles Dauvé et de *Socialisme ou barbarie*, mais critiques à leur égard, elles colportent une théorie qui est un autre exemple de la même pratique mouvementiste au masque de communisme.⁴² Le problème pour

⁴¹ Franco « Bifo » Berardi, *The Uprising : on poetry and finance*, Semiotext(e), Los Angeles, 2012, pp. 21–22.

⁴² Dans *Normative History and the Communist Essence of the Proletariat* (« Histoire normative et l'essence communiste du prolétariat »), *Théorie Communiste* formule en effet

Théorie Communiste est le « programmatisme » des cycles de révolution passés ; cycles qu'elle pense terminés.⁴³ Alors qu'il nous faudrait en effet convenir qu'il existe différents cycles de révolution, des moments historiques de continuité et de rupture, il est plutôt remarquable que ces théoriciens et théoriciennes de la communisation soient incapables de réfléchir sur les cycles de luttes déclenchés par la Révolution chinoise en dehors de son simple rejet comme « programmatique », et soient encore moins à même d'analyser correctement les cycles de luttes contemporains qui se manifestent à travers la tempête de guerres populaires qui a commencé en 1988, comme il est mentionné au début de ce traité.

On pourrait aussi bien être un révisionniste et un collaborateur ouvert du capitalisme et de l'impérialisme s'il s'agit de se conformer à la logique de ces réclamations théoriques du nom de communisme. Même si celles et ceux qui limitent leur revendication à un vague discours à propos d'hypothèses et d'horizons refusent d'aller aussi loin dans la voie d'un prétendu nouvel imaginaire communiste, c'est finalement vers ce terrain que mènera leur trajectoire. Dans le passé, ces spécula-

des arguments contre la manière dont Dauvé, malgré des réserves, défend la Révolution russe et l'importance de la lutte prolétarienne.

⁴³ Pour plus d'informations sur cette approche théorique, les débats sont contenus dans les notes de fin de chapitre n°1 et 2.

tions étaient proprement utopiques, mais être utopique aujourd'hui, après tant de révolutions bouleversantes où les masses ont gagné presque autant qu'elles ont perdu, c'est plonger dans les abîmes du révisionnisme – dans l'attente sans fin en espérant l'émergence de la spontanéité, tout en pratiquant entre temps une coexistence pacifique avec cette réalité brutale.

La solution est pourtant bien l'imagination et la créativité. Mais pas une imagination et une créativité sans fondement, incapables de réfléchir à des problèmes concrets, et qui réifie l'état actuel des choses. Non, ce dont nous avons besoin, c'est du type d'imagination et de créativité que l'on trouve dans les autres sciences : imaginer un avenir, et construire cet avenir de manière créative sur la base des vérités acquises au cours des luttes passées. L'histoire des révolutions et des guerres populaires réussies ou presque réussies sont des exemples dans lesquels l'unité révolutionnaire, même temporaire, a été réellement construite. C'est un passé qui rayonne de multiples nécessités, dont la plus importante est le communisme.

Or, nous pouvons déjà prévoir la manière dont certains et certaines de ces théoriciennes répondront à cette analogie avec la vérité scientifique : ils et elles nous rappelleront les dangers de la rationalité techno-scientifique et le cauchemar totalisant du progrès scientifique. Puisque nous avons abordé cette objection plus tôt, il n'y a aucune raison de

défendre ici encore une fois la nécessité scientifique. Au lieu de cela, abordons le manque d'imagination de ces théories d'après l'histoire de l'imagination et de la créativité elle-même – l'histoire de la littérature, de la musique et des arts qui est traitée comme importante par le groupe Tiqqun, par exemple.

Dans l'univers de la créativité, la répétition non réfléchie des productions artistiques antérieures est généralement considérée comme une chose des plus ordinaires. Si nous devons rencontrer un artiste, ignorant l'histoire de son métier, se posant en créateur originale tout en reproduisant le travail de Duchamp au début du 20^{ème} siècle, nous le traiterions d'arrogant et de peu digne de considération. Nous savons que la littérature et l'art ont une histoire qui peut nous apprendre quelque chose, et c'est la base de tout jugement réfléchi sur le terrain de l'imagination. Même Tiqqun part de l'idée qu'il y a du mérite dans ce genre de jugement, même si ce n'est qu'implicitement ; ce n'est pas pour rien que le collectif choisit de faire référence à James Joyce plutôt qu'à Dan Brown, à Paul Valéry plutôt qu'à Robert Frost, et qui n'est pas réductible à un simple élitisme littéraire.

Qu'offrent donc ces théories, même selon les normes générales de qualité créative ? La même spontanéité mouvementiste, la même insurrection nébuleuse, le même horizon lointain. L'éclectisme n'est à peine imaginaire ; il est aussi créatif qu'un

collage fait en école primaire. Et dans cette mobilisation éclectique de la théorie imaginative qu'en apparence, il y a un retour à toutes les erreurs utopiques du passé.

Nouveaux retours

Parler d'une nécessité communiste, c'est aussi parler de la pratique concrète dans chaque situation particulière où une théorie communiste universelle pourrait s'articuler. Et puisque parler d'hypothèses, de possibilités et d'horizons produit un retour à un mouvementisme inefficace, nous devons nous poser la question à quoi ressemblerait un « *nouveau retour* » à une pratique révolutionnaire organisée et totalisée, quand un tel retour s'avère être interdit par les échecs du socialisme réellement existant ? C'est la question qui se pose dans les centres du capitalisme où le mot communisme, après des décennies de suppression, a fini par réémerger.

Contre cette mode de récupération d'un nom auquel s'attache un concept hésitant, nous affirmons qu'*un seul* programme révolutionnaire qui, au nom d'un mouvement dynamique, émerge de l'analyse concrète d'une situation concrète, vaut plus que mille livres universitaires sur le marxisme ou mille théories néo-communistes éclectiques. Si le communisme est une nécessité, et bien il nous est impossible d'accepter des proclamations abstraites qui sont incapables de saisir précisément la nécessité d'en faire une réalité. Nous devons exiger du concret ; nous devons nous concentrer sur la littérature produite par des mouvements qui prennent activement part à la lutte des classes et

qui, en raison de cette activité, ont également produit une théorie qui est elle-même issue des nécessités de la lutte.

Nous ne pouvons pas non plus ignorer le fait que le communisme révolutionnaire a déjà été regagné, précisément au moment de l'effondrement du socialisme réellement existant, lors de la guerre populaire au Pérou, à la naissance du Mouvement révolutionnaire internationaliste, au moment du lancement de la guerre populaire au Népal, dans l'actuelle guerre populaire en Inde. Ces mouvements ont prononcé le nom du communisme, malgré les échecs et les revers, sans se transformer en un quelconque mouvementisme encore embryonnaire. Il convient de s'interroger sur les raisons pour lesquelles ils ont été le plus souvent ignorés par la mode intellectuelle contemporaine qui consiste à réclamer ce nom autrefois interdit. Nous devrions nous demander pourquoi toutes et tous ces communistes autoproclamés s'indignent lorsque certains d'entre nous parlent de ces mouvements révolutionnaires réels, et se plaignant qu'ils et elles ont assez entendu parler des guerres populaires, bien que ces mêmes « communistes » s'enthousiasment face à chaque nouveau soulèvement voué à l'échec et s'exaltent devant certaines formes de populisme moribond.

À bien des égards, cet enthousiasme pour les stratégies mouvementistes des plus ordinaires représente un retour aux communismes utopiques

que Marx et Engels ont autrefois si énergiquement combattu dans le but de fonder la pratique révolutionnaire sur des bases scientifiques. En effet, l'accent mis par Engels sur la nécessité représente cette tentative de rompre avec l'idéalisme utopique à ce que la poursuite de la révolution soit plus qu'un rêve inaccessible, une hallucination post-politique. Les erreurs de l'histoire ne sont pas si facilement tu, et il y aura toujours de nouveaux retours à l'anticapitalisme utopique tant que l'hégémonie du capitalisme perdurera. Contrairement aux sciences dites dures, où les paradigmes précédents ne sont approuvés que par une minorité de personnes généralement considérées comme arriérées, la science de la révolution est une affaire tumultueuse où d'innombrables impasses sont préservées sous forme de philosophies résiduelles qui se font passer pour de la science.

Ainsi, face au cauchemar du capitalisme, il est souvent tentant de résister avec des rêves d'horizons utopiques inaccessibles et de prétendre que ces rêves, aussi philosophiquement attrayants qu'ils puissent être, s'apparentent à une science révolutionnaire. Il est même souvent encore plus tentant d'écarter complètement la terminologie scientifique et d'adopter une position philosophiquement sceptique, car pour celles ceux qui essaient d'éviter les problèmes liées à la question de la nécessité, il est en réalité assez dangereux d'accepter le fait que la révolution et l'histoire puissent être

traitées scientifiquement. En effet, à notre époque où la totalité est considérée comme suspecte et où la contingence est devenue une norme dans le domaine du travail théorique, parler de *science* est souvent considéré comme un acte de mauvaise foi. Il vaut mieux ne parler de philosophie qu'à condition de la détacher des limites totalisantes de la science, et ainsi replonger dans le socialisme philosophique du 19^{ème} siècle : l'utopisme.

Le problème de ce nouveau retour à l'utopisme est que les personnes les plus attachées à une telle approche du communisme croient souvent qu'elles sont effectivement engagées dans quelque chose de « *nouveau* » ; l'amnésie intrinsèque à cet idéalisme les empêche de se rendre compte qu'il s'agit là aussi d'un « *retour* ». Ils et elles sont tout à fait disposées à accepter de revenir au nom du communisme, mais ils et elles ne veulent pas accepter que leur manière de prononcer ce nom – la quête presque fétichiste d'une nouvelle stratégie révolutionnaire – signe le retour à une espèce de communisme qui, comme Marx et Engels l'ont reconnu, est incapable d'affirmer la révolution parce qu'il est incapable de reconnaître sa propre nécessité.

Il ne peut donc y avoir de « *poubelle de l'histoire* » absolue, au moins pas avant l'émergence du communisme, parce que nous reviendrons toujours, souvent de manière différente, aux idées désuètes d'antan, tout comme notre ennemi remobilise et ré-articule les idéologies réactionnaires du passé.

Comme l'avait déjà noté Marx, c'est au moment où nous pensons être en train de nous transformer, « à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire [que nous évoquons] craintivement les esprits du passé ». ⁴⁴ Or, la chose la plus importante c'est de découvrir quels esprits historiques nous invoquons, quels masques nous portons, et, avant tout, que nous sommes porteurs et porteuses de ce genre de masques. Sinon, nous courons le risque de faire se répéter l'histoire comme une farce ; ces répétitions se sont déjà produites et se produiront à nouveau.

Alors que les anciennes utopies communistes parlaient de « royaumes de la raison » et imaginaient des systèmes sociaux émancipateurs qui, dissociés des relations matérielles et sociales, « plus ils étaient élaborés dans le détail, plus ils devaient se perdre dans la fantaisie pure » ⁴⁵, les nouvelles utopies se sont davantage enfoncées dans la fantaisie en formulant l'hypothèse d'un horizon lointain que nous pourrions éventuellement et vaguement atteindre un jour apocalyptique. Aujourd'hui nous sommes face à un utopisme qui reste utopique à propos des moyens pratiques permettant de réaliser son fantasme, tout en déclarant occasionnellement sa fidélité à Marx ou même à Lénine.

⁴⁴ Karl Marx, « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte », dans *Œuvres*, Tome IV, Gallimard, 1994.

⁴⁵ Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Les Éditions Sociales, Paris, 1948.

Cet utopisme est un nouveau retour parce qu'il est une manifestation d'une même tendance historique qui peut être observée dans tous les courants spontanéistes du début du 20^{ème} siècle et qui ont tenté de se distinguer de la théorie du parti révolutionnaire militant et d'avant-garde en plaidant pour l'auto-organisation de la classe ouvrière. Bien que les communistes utopiques d'aujourd'hui puissent prétendre qu'ils et elles savent très bien vers où mène le modèle léniniste d'organisation (à Staline, aux goulags, au totalitarisme), ils et elles ne réfléchissent souvent pas au modèle mouvementiste qui n'a pourtant jamais réussi à nous mettre sur la voie du bouleversement révolutionnaire. Le premier modèle, indépendamment de son échec final, nous a rapprochés de l'horizon supposé du communisme ; le second a produit la justification pour une attitude suiviste à l'égard des mouvements de masse désarticulés, et l'a fait au nom d'un horizon que ces mouvements n'essayaient même pas d'atteindre. Donc, si nous devons avoir un nouveau retour aux processus révolutionnaires du passé, alors nous devrions être conscients lequel des deux processus a été le plus grand échec : les théories utopiques d'auto-organisation qui n'ont mené nulle part, ou les théories concrètes centrées sur la nécessité révolutionnaire organisée qui ont produit des révolutions historiques mondiales et qui, avec toutes leurs erreurs, ont secoué les fondations du monde bourgeois ? En réfléchissant à cette

question, nous devrions être amenés à reconnaître que l'utopisme d'aujourd'hui revient à faire la paix sociale avec le capitalisme.

Malheureusement, les partisans et partisanses de cet utopisme renaissant soutiendraient qu'un nouveau retour au communisme développé par la voie de la nécessité est aussi, et ne pourrait jamais être autre chose qu'une tragédie ou une farce. Malgré le retour au nom de communisme, ce nouvel utopisme, en raison de son émergence au cœur des universités de gauche et des mouvements étudiants petits-bourgeois, a absorbé la peur post-moderne de toutes celles et tous ceux qui parlent d'une nécessité communiste – la peur de ce qui est totalisant et donc « *totalitaire* ». L'incapacité à développer une stratégie concrète pour renverser le capitalisme, au lieu d'être traitée comme une grave lacune, est appréhendée comme une force : le mouvement peut être tout pour tout le monde, toute chose pour toute personne, partout et nulle part, « car lorsque *nous* serons vraiment partout, nous ne serons nulle part, car nous serons tout le monde ». ⁴⁶ Mais où a mené cet utopisme, et où peut-elle mener ? Nulle part, évidemment, ce qui n'est pas la même chose que partout. Ces propositions nébuleuses sont sympathiques, peut-être même plus agréables à lire qu'un programme de parti écrit par un mouvement révolutionnaire cohérent, mais elles sont dépourvues de la straté-

⁴⁶ Notes from Nowhere, *op. cit.*, p. 511.

gie nécessaire pour réaliser une existence durable au-delà des limites du capitalisme.

Ce qui est toutefois intéressant dans ce nouveau retour au communisme utopique, c'est qu'il a en quelque sorte réussi à se dissimuler dans une pratique (ou, en raison du spontanéisme mouvementiste, un manque de pratique) qui, dans les années 1990, était considérée comme le terrain d'un anarchisme et d'un anticapitalisme qui jugeait le communisme comme une grande erreur. Dans les jours qui ont précédé Seattle, au cœur de l'impérialisme mondial, celles et ceux qui parlaient du refus de prendre le pouvoir, d'un nouveau type de mouvement qui allait spontanément mettre fin au capitalisme en atteignant une masse critique, et qui dissertaient sur la fantaisie politique décrite (mais, bien sûr, non prescrite) dans *We Are Everywhere*, auraient évité d'utiliser le mot « communisme » car il pouvait l'échec et le totalitarisme et tout ce qu'on leur avait appris à mépriser dans les manuels scolaires bourgeois. Aujourd'hui, le mot communisme est à nouveau prononcé dans ces espaces et, bien qu'il s'agisse d'un nom rébarbatif, celles et ceux qui le prononcent tentent de reconfigurer le concept qui se cache derrière. Même le Comité invisible, qui imagine son propre horizon fantasmatique d'insurrections à venir – sans parti léniniste – a remobilisé le mot communisme alors que, quelques décennies plus tôt, ces mêmes per-

sonnes auraient probablement été frappées d'une crise d'angoisse si ce mot était prononcé.

Face à cet utopisme, il importe donc de plaider pour un nouveau retour à la tradition révolutionnaire qui a traité le communisme comme une nécessité. Non pas une simple réaffirmation dogmatique de quelque chose dit par Lénine en 1917, ou de quelque chose que Marx a dit en 1848, mais un retour à la science vivante du communisme qui prend naissance avec Marx et Engels, passe en boucle à travers Lénine, se tord à travers Mao, et est toujours ouvert sur l'avenir. Tous les retours sont toujours nouveaux, comme l'a appris Lénine lorsqu'il a appliqué de manière créative le marxisme à son contexte social, comme l'a appris Mao lorsque lui aussi l'a appliqué de manière créative à son contexte social, comme celles et ceux d'entre nous – qui comprennent que le communisme doit être compris comme une nécessité – essaient de l'apprendre lorsque nous revenons à ces développements passés de la nécessité avec une perspective qui est toujours nouvelle à cause des changements dans la société... mais qui est aussi un retour parce que cette même société est écrasée sous le poids de toutes les générations mortes.

Un tel retour doit être concret, doit être capable de parler de l'histoire de la nécessité révolutionnaire universelle dans chaque contexte particulier dans lequel nous vivons et luttons. Cela n'a pas de sens de revenir à un nom, à une méthode de

lutte héritée sans l'avoir soumise à la critique, et qui découle d'une focalisation trop importante sur des hypothèses et des horizons vagues, à moins que nous soyons prêts à poursuivre tout ce que ce nom a signifié au cours de la lutte révolutionnaire depuis Marx. Car si nous revenons encore et encore à la nécessité de réaliser le communisme, nous serons confrontés à de grandes difficultés et à la possibilité toujours immanente d'un échec. Tant de choses qui doivent encore être accomplies.

Faisons avancer la lutte pour faire du communisme une réalité concrète, et cessons de radoter sur un communisme idéal qui existerait en dehors du temps et de l'espace. Revenons plutôt, avec tout le désordre que cela impliquerait, à la reconnaissance que sa nécessité exige un nouveau retour aux théories et expériences communistes révolutionnaires acquises à travers l'histoire.

CODA

La réalité étant ce qu'elle est, il est peu probable que les questions soulevées par ce traité soient résolues de sitôt. S'il y a / aura un nouveau retour à la problématique de la nécessité, et qu'une nouvelle époque de lutte anti-révissionniste finit par remplacer le mouvementisme désuet d'aujourd'hui, il y aura toujours la possibilité que nous rencontrions seulement de nouveaux échecs au cours de l'obtention de nouveaux succès. Nous réussirions peut-être à percer temporairement l'horizon communiste lointain, mais seulement pour être ramenés aussitôt, et de manière catastrophique, vers le cauchemar du présent. L'importance de la nécessité pourrait à nouveau être oubliée, le communisme relégué une fois de plus au rang d'échec, pour ensuite être à nouveau récupéré par une autre nouvelle gauche qui se méfie encore plus de la pensée communiste.

Nous devrions nous demander combien de ces répétitions sont même encore possibles ; la fenêtre à l'intérieur de laquelle nous pouvons faire la révolution se ferme à mesure que le monde s'approche de l'Armageddon promis par la logique du capital. Le fait de la nécessité historique est plus viscéral aujourd'hui qu'il ne l'a jamais été. Nous ne pouvons pas attendre l'arrivée spontanée de l'horizon communiste alors que le capitalisme fait approcher son propre horizon promis par ses opérations nécessaires et quotidiennes – l'effondrement environnemental, une nouvelle ère glaciaire, la

disparition de l'existence humaine telle que nous la connaissons. Nous n'avons plus le luxe de pouvoir nous contenter à bricoler dans son cadre, dans l'espoir que les questions de la révolution seront résolues à un moment inconnu dans le futur. Nous ne pouvons plus nous permettre de perdre notre temps dans des espaces et des pratiques fondés sur la continuation d'un système d'exploitation, de marchandisation et de guerre sans fin.

Ici, dans les centres du capitalisme, il est peut-être plus facile de bannir le cauchemar du monde actuel vers les limbes de la pensée. Bien que nous puissions comprendre théoriquement la logique du capitalisme, le fossé entre la théorie et la pratique nous empêche souvent d'embrasser les formes d'activité qui sont régies par la logique de la nécessité révolutionnaire. Les contradictions du système sont plus apparentes dans les périphéries ; dans les centres, elles sont étouffées par l'existence d'une « industrie culturelle » qui ne perdure que grâce à l'exploitation et à l'oppression les plus brutales à d'autres endroits du monde. Faut-il s'étonner que la guerre la plus longue menée par le camp impérialiste – la guerre contre le terrorisme – ne soit même pas vécue comme une guerre par les masses qui vivent dans les centres du capitalisme ? Certaines et certains d'entre nous ont grandi avec cette guerre comme souvenir d'enfance et pourtant, contrairement à celles et ceux qui ont grandi dans des régions comme l'Afghanistan, ils et elles ont

pu vivre sans connaître les effets les plus directs et les plus brutaux de ce que George W. Bush avait un jour appelé, sans ironie, « la tâche qui ne finit jamais ».

Dès son émergence, le capitalisme a fait la guerre à l'humanité et à la terre. La nécessité communiste surgit, rayonnante, de cette guerre éternelle : la brutalité intrinsèque du capitalisme produit elle-même la compréhension que ses limites doivent être transgressées, tout comme elle produit ses propres fossoyeurs. Mais comment pouvons-nous être ses fossoyeurs, si nous refusons de reconnaître la nécessité de réaliser concrètement le communisme, en reportant son arrivée possible à un avenir lointain ? Une réponse à ce problème est que celles et ceux d'entre nous qui se trouvent dans les centres du capitalisme ne représentent plus ses principaux fossoyeurs.

La guerre permanente que le capitalisme livre à des populations entières est une guerre qui est vécue de manière viscérale par celles et ceux qui habitent les périphéries du monde. Lénine affirmait que les révolutions ont tendance à éclater au niveau des « maillons les plus faibles », ces régions surexploitées où les contradictions du capitalisme sont les plus évidentes. Il n'est donc pas surprenant que le communisme reste une nécessité dans ces espaces – c'est en effet dans les périphéries que nous découvrons les guerres populaires. À l'inverse, c'est dans les centres du capitalisme que se développe

l'opportunisme, dans ces métropoles impérialistes où de larges pans de la classe ouvrière ont été pacifiés, étouffant les contradictions et empêchant des populations entières de comprendre la nécessité du communisme. Ici, le capitalisme n'est pas vraiment un cauchemar ; il y est plutôt un délire, un rêve fiévreux.

Cependant, la simple reconnaissance de la situation actuelle ne suffit pas. Souvent, une telle reconnaissance adopte l'opportunisme même qu'elle prétend critiquer. Une reconnaissance de l'opportunisme qui n'est que l'opportunisme lui-même : nous ne pouvons pas faire la révolution ici, il n'y a pas de fissures entre lesquelles nous pouvons construire une organisation militante capable de combattre le capitalisme dans les métropoles impérialistes ; nous devrions plutôt attendre que le travail révolutionnaire des camarades du Sud ait sauvé le monde à notre place – nous accepterons donc l'opportunisme en le déclarant inéluctable ! Encore une fois, l'horizon est placé hors de notre portée ; franchir ses limites est l'affaire des autres.

Le communisme n'est plus une nécessité historique si nous ne parvenons pas à transgresser les limites fixées par le capitalisme et que nous sommes, par conséquent, catapultés dans le cauchemar post-apocalyptique promis par la logique intrinsèque de ce dernier. Dans une telle éventualité, si l'humanité finit par survivre et se retrouver dans une nouvelle ère glaciaire ou sur une surface

terrestre entièrement dévastée, elle sera confrontée à d'autres nécessités similaires à celles rencontrées dans le passé pré-capitaliste : comment survivre en tant qu'espèce, comment construire des sociétés durables, comment produire une mémoire historique. Lorsque notre existence sera déterminée par des questions plus immédiates de survie, il n'y aura plus de place pour des hypothèses communistes éternelles.

C'est aujourd'hui que la nécessité du communisme est immédiatement valable. Mais pour que cette nécessité se concrétise, nous devons apprendre à accepter tout ce qui a été établi par les révolutions passées durant lesquelles les masses ont tenté de dépasser les limites fixées par le capitalisme. Il se peut que, dans un sens, le communisme soit le rêve permanent de toutes celles et tous ceux qui vivent dans un monde étranglé par le capitalisme, tandis qu'il est un cauchemar pour les classes dirigeantes. Dans un autre sens, toutefois, nous devrions cesser de considérer le communisme uniquement comme un rêve, un horizon fantastique, et plutôt comprendre les façons dont les mouvements passés ont temporairement rendu concret ce rêve, y réussissant brièvement mais significativement parce qu'ils ont inversé les termes de ce que veut dire rêver : le capitalisme est le cauchemar, le communisme le réveil. Souvent, nous préférons rêver parce que c'est plus facile ; le réveil n'est jamais agréable, surtout au petit matin lorsque, en ouvrant les yeux, nous nous

rendons compte que nous devons aller travailler, nettoyer notre maison, élever nos enfants et nous occuper d'une foule de responsabilités concrètes – de nécessités – que nous pouvions oublier pendant que nous étions encore en train de rêver.

Par conséquent, le communisme doit être abordé comme un réveil. En se débarrassant du cauchemar du capitalisme, les rêveurs et rêveuses seront également secoués par les tâches ardues qu'ils et elles devront désormais accomplir. Une fois de plus, comme nous le rappelle Mao, la révolution n'est pas un dîner de gala, ni un rêve, une utopie, une hypothèse éternelle, un horizon lointain. C'est une nécessité qui devient plus immédiate chaque année qui s'ajoute à l'existence du capitalisme ; une nécessité qui pourrait disparaître si et quand dans les affres de la mort du capitalisme toute existence finira par être effacé.

Dans le récit de Borges, *Pierre Ménard, auteur du Quichotte*, nous faisons la connaissance d'un auteur fictif, Pierre Ménard, qui s'est donné pour tâche de reproduire le Don Quichotte de Cervantès ; non pas « un autre *Quichotte* – ce qui est facile – mais *le Quichotte* ». ⁴⁷ Plutôt qu'une réécriture de la même histoire à l'époque moderne, une réinvention du moulin à vent proverbial du Quichotte, Ménard finit par produire des passages identiques à ceux de l'original de Cervantès. Et pourtant, comme nous l'apprend le narrateur, la reproduction est

⁴⁷ Jorge Luis Borges, *Fictions*, Gallimard, Paris, 1951.

impossible malgré la duplication mot pour mot ; les différents contextes historiques dans lesquels les mêmes passages sont composés changent le sens de leur forme et de leur contenu. Il en conclut que la version de Ménard du Quichotte, bien qu'elle soit à première vue une reproduction de l'original, est supérieure.

De la même manière, alors que le mouvementisme exige une réécriture moderne de l'histoire du communisme, nous devrions exiger une reproduction qui, en même temps, n'en est pas vraiment une. En ré-articulant « *aujourd'hui* » les armes théoriques du passé, en réaffirmant de manière créative l'universalité présente dans les cas particuliers d'aujourd'hui, nous nous souviendrons de tout ce qu'on nous a appris à oublier. Et dans ce souvenir, aussi douloureux qu'il puisse être, nous nous retrouverons debout sur les rives de la nécessité.

POSTFACE
CINQ ANS PLUS TARD

En 2014, lors de la première publication de *La nécessité communiste*, je ne savais pas à quoi m'attendre. Parti du développement d'une version préliminaire plus courte, paru sur mon blog, puis extrait d'un projet plus vaste qui allait devenir *Continuity and Rupture* (« Continuité et rupture »), ce qui était initialement censé devenir une introduction à ce dernier s'était mué en une œuvre distincte au ton et au style très différents. Comme il s'est développé une vie propre à lui-même, je l'ai sous-titré, en plaisantant, « prolégomènes à toute théorie radicale future ». Mon intention était que ce petit livre fonctionne comme une polémique, attaquant toute tentative de création de « nouvelles » théories radicales qui ne remplissent pas les critères concrets pour faire la révolution, ouvrant ainsi la voie à la critique de la raison révolutionnaire contenue dans *Continuity and Rupture*. Au moins un avis négatif été formulé en n'ayant pas compris que la référence à Kant était ironique, ou que le genre de prolégomènes précédant une « critique » matérialiste historique aurait un style et un ton très différents. D'autres n'ont pas du tout compris la référence, supposant que le livre aurait dû être complet tel qu'il était et que toutes les questions et défis que j'ai soulevés devaient être répondus immédiatement plutôt que d'être reportés, comme c'était l'intention, à un livre à venir. Or, parallèlement à cette poignée assez prévisible de critiques négatives, il y a eu des critiques et des

lecteurs qui ont « compris » le livre, qui ont compris son intervention parce que celle-ci parlait de leur expérience vécue, et qui ont été inspirés par lui de diverses manières.

Au cours des années suivantes, j'ai écrit et publié un certain nombre de livres (le plus populaire et le plus controversé étant *Continuity and Rupture*, déjà mentionné) qui étaient guidés par l'éthique de mon premier ouvrage. La nécessité de réaliser le communisme – et donc la nécessité de revendiquer et de défendre la perspective de la science révolutionnaire – étaient les sujets qui se cachaient derrière mes productions successives. Le projet en vu duquel *La nécessité communiste* servait de prolegomènes était, pour le dire plus simplement, une critique de la raison maoïste.⁴⁸ Mon argument selon lequel un « nouveau retour » à la nécessité communiste se situerait dans le marxisme-léninisme-maoïsme ne prenait pas la forme de la défense d'un fait incontestable, mais comme issu de ce que je tiens pour un raisonnement rigoureux de l'histoire révolutionnaire. Je voulais exposer ce raisonnement tout en réfléchissant aux zones d'ombre du terrain maoïste qui nécessitaient plus d'intervention et d'engagement. (Par exemple, l'habitude de déclarer la raison commu-

⁴⁸ Bien que mon projet dans son ensemble, et en particulier *Continuity and Rupture*, pourrait s'intituler *Critique de la raison maoïste*, j'ai récemment travaillé sur un manuscrit portant ce même nom qui, je l'espère, verra le jour à un moment donné dans le futur.

niste « science révolutionnaire » – sans parler de la déclaration particulière selon laquelle le maoïsme serait l’aboutissement de cette science – nécessitait un examen plus approfondi, notamment en raison de la vieille pratique consistant à s’enfoncer dans le dogmatisme qui, tout en étant l’antithèse de la science, revendique simultanément le nom de la science). Au cours des cinq années qui ont suivi la publication initiale de *La nécessité communiste*, j’ai fait de mon mieux pour continuer à formuler ce que Marx appelait une « critique impitoyable de tout l’ordre établi », afin que la nécessité communiste puisse être pensée le plus clairement possible, dépouillée des déchets dogmatiques et éclectiques qu’elle a accumulés, et dans le but de rappeler aux camarades et aux compagnons et compagnonnes de route que le marxisme exige à la fois cette critique impitoyable et sa réalisation dans la pratique.

Si je devais résumer mon projet philosophique – tout ce que j’ai fait jusqu’à présent, que je fais actuellement et que je continuerai à faire à l’avenir – en une seule phrase, ce serait : « *penser la pensée politique* ». C’est-à-dire, la pensée politique et finalement du communisme en général et du maoïsme en particulier. Dans *Demarcation and Demystification* (« Démarcation et démystification »), j’examine cette pensée comme une intervention sur un terrain théorique dans le but d’en délimiter le sens. Comme je l’ai soutenu dans tous mes travaux tant de manière explicite qu’implicite, trop souvent

encore, même les marxistes (marxistes de toutes sortes, y compris les maoïstes) se contentent d'accepter des compréhensions formuliques de notre théorie. Nous nous contentons de lancer des mots tels que « science », « dialectique » ou « prolétaire », pour ne citer que quelques exemples, alors que nous n'avons pensé ces concepts que d'après des passages dont nous sommes capables de nous souvenir. C'est-à-dire que nous sommes souvent coupables de ce que Mao appelait le « culte du livre ».

Le fait que nos grands théoriciens – en particulier Marx, Engels, Lénine et Mao – possédaient une compréhension rigoureuse des termes susmentionnés (et les ont même fait naître), et que ce qu'ils ont écrit était destiné à nous enseigner comment penser plutôt que comment servir de fourrage à la propagation de citations simplistes, devrait nous faire réfléchir. Lénine ne se contentait pas de citer Marx et Engels, même s'il pouvait le faire pour obtenir un effet rhétorique, mais il cherchait plutôt à comprendre la logique du matérialisme historique afin de l'appliquer à sa situation concrète. Mao avait la même approche que Marx, Engels et Lénine (ainsi que Staline). Nous devons suivre leur exemple. Ce n'est qu'en faisant cela que nous comprendrons la signification de leurs contributions, les séquences théoriques qu'elles forment, et comment appliquer celles-ci à nos propres circonstances.

En même temps, l'expression « penser la pensée » pourrait tout à fait impliquer un retrait aca-

démique. La philosophie en général s’imagine qu’elle pense la pensée, et le traite souvent comme un exercice abstrait et académique : le traitement dépassionné du « canon » de la pensée philosophique dans l’optique de faire avancer la pensée d’après la logique « démocratique » du marché des idées. « Penser la pensée revient le plus souvent à se retirer dans un lieu sans dimensions où l’idée seule de la pensée s’obstine », écrit Édouard Glissant : « Mais la pensée s’espace réellement au monde ». ⁴⁹ Par conséquent, la pensée de la pensée qui m’intéresse (la pensée de la politique et de l’action) nécessite un engagement politique et pratique si elle souhaite avoir de l’importance. Une telle pensée n’est pas un simple exercice « démocratique » visant à échanger des opinions sur le marché libre des idées ; elle comprend comment la pensée « s’inscrit dans le monde » et reconnaît les enjeux d’une telle inscription.

La *nécessité communiste* était le genre de pensée de la pensée qui exigeait une intervention pratique. C’était une tentative, bien que polémique, de forcer une compréhension terre à terre guidée par une compréhension pratique guidée par une politique de terrain consciente. Mais elle était incomplète parce qu’elle était une introduction à un projet qui est également incomplet, et qui restera incom-

⁴⁹ Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, Gallimard, Paris, 1990.

plet, jusqu'à ce qu'une nouvelle étape socialiste soit atteinte.

Depuis 2014, *La nécessité communiste* a été réédité en Europe par les Éditions en Langues Étrangères, a été traduit en plusieurs langues, et a bénéficié d'un niveau de popularité dans les confins de la littérature souterraine de gauche. J'espérais que le livre contribuerait à mettre fin au malaise mouvementiste qu'il avait diagnostiqué, en pointant en direction d'un « nouveau retour » au projet révolutionnaire construit par les révolutions historiques mondiales, et d'une certaine manière, cet espoir s'est avéré fondé – l'appréciation continue de *La nécessité communiste* en est la preuve.

La version originale du livre, à part quelques corrections, n'a pas été modifiée parce que l'objet de sa critique – le mouvementisme – reste toujours un obstacle à surmonter. En fait, les enjeux sont encore plus importants aujourd'hui qu'il y a cinq ans : les études récentes en climatologie montrent que le choix entre socialisme et barbarie est devenu d'autant plus tranchant. Rester dans une perspective mouvementiste nous conduit à ne pas prendre au sérieux ces enjeux, à ne pas comprendre ce qu'ils exigent nécessairement, et à continuer dans l'espoir que la prolifération de mouvements sociaux

sans projet de parti unificateur finira, comme par magie, par réussir.

L'une des critiques formulées à l'encontre de mon utilisation du terme « mouvementisme » (qui, je tiens à le préciser, n'est pas un terme que j'ai inventé mais une expression qui était déjà employée de manière péjorative dans les années précédant la rédaction initiale du livre) est qu'il regroupe diverses tendances. « Pourquoi ne pas être plus précis, m'a-t-on demandé, et parler plutôt de suivisme, d'aventurisme, d'économisme ou d'autres concepts préexistants ? » Mais le mouvementisme n'est pas simplement le suivisme ou l'aventurisme tout comme il n'est pas simplement l'anarchisme (bien qu'il peut être compris, comme je l'ai indiqué, comme une sorte d'« anarchisme par défaut ») parce qu'il existe des tendances mouvementistes qui sont suivistes, aventuristes, économistes, etc. mais qui partagent toutes également une relation au « mouvementisme ». Après tout, il existe des projets de parti qui sont suivistes, aventuristes et/ou économistes sans être nominalement mouvementistes. Bien qu'il m'aurait été possible de dresser une carte précise des différents types de mouvementisme selon ces termes préexistants, le mouvementisme est un phénomène propre (bien que moins historiquement unique que tout simplement « nouveau ») en ce sens qu'il s'agit d'une perspective qui traite le mouvement social dans son ensemble – le mouvement social en tant qu'une

collection d'innombrables petits mouvements – comme quelque chose qui, lorsque sa prolifération dépasse un certain seuil, vaincra le le capitalisme.

Certaines des expressions du mouvementisme que j'ai énumérées auraient pu être divisées de manière plus cohérente selon ces termes, mais le lecteur ou la lectrice avisée devrait être capable de les distinguer. Quoi qu'il en soit, il devrait être clair que certaines expressions du mouvementisme peuvent être considérées comme aventuristes, à l'instar des cliques affinitaires qui ne font que peu ou pas de travail de masse mais qui croient pourtant que les masses se présenteront quand-même à leurs événements et les soutiendront au moment opportun. D'autre part, celles et ceux qui travaillent avec des organisations réformistes ou qui espèrent construire des projets « socialistes de type grande tente » ont tendance à se placer derrière les masses, parce qu'au lieu d'essayer d'organiser les éléments les plus avancés de ces masses autour d'une unité programmatique, ils et elles se concentrent sur le plus petit dénominateur commun. Ensuite il y a celles et ceux qui se font absorber par les luttes syndicales de base et qui passent la plupart de leur temps à subordonner leur anticapitalisme aux revendications économiques les plus élémentaires. Or, toutes ces expressions sont mouvementistes, car elles se considèrent comme des fragments d'un vaste mouvement qui, pris ensemble, est plus que la somme de ses parties. Ainsi, il pourrait être utile

de concevoir le mouvementisme comme une pratique sociale engagée dans les erreurs de la composition : que ce qui est vrai à propos de chaque mouvement social particulier est également vrai d'un mouvement imaginé comme un tout. Plus précisément, toutefois, de nombreux militants et militantes anticapitalistes tombent dans cette pratique parce qu'elle est si habituelle.

La seule chose que je changerais, alors, c'est la façon dont j'ai parlé de l'« échec » des révolutions socialistes passées. Mais ce changement est plus facile à relever ici qu'à l'intérieur des multiples éditions du texte original. Bien que j'aie contextualisé la notion d'échec du socialisme en tenant compte du fait qu'il y a aussi eu des succès – et qu'un discours sur l'échec est précisément ce que le dogme capitaliste de la « fin de l'histoire » veut nous faire accepter –, j'étais toujours d'accord pour dire que ces révolutions avaient « échoué » parce qu'elles n'avaient pas atteint leurs objectifs. Depuis, j'ai lu l'introduction écrite par Pao-yu Ching en 2017, à l'important ouvrage qu'elle a coécrit avec Deng-yuan Hsu dans les années 1990, *Repenser le Socialisme*. Dans cette introduction, elle suggère qu'il est plus juste d'utiliser le terme de « *défaite* » plutôt que celui d'« *échec* » :

Il y a une distinction critique à faire entre déclarer que « le socialisme a échoué » et que « le socialisme a été vaincu ». La distinction se

fait selon où l'on situe la contradiction principale. Les leçons que nous tirons de ces deux grandes révolutions socialistes dépendent beaucoup de notre analyse concernant la contradiction principale. Cherchons-nous les racines de l'échec du socialisme, ou cherchons-nous les racines de sa défaite ?⁵⁰

Penser les révolutions socialistes passées comme étant défaites plutôt qu'échouées ne nous rappelle pas seulement que la lutte des classes continue sous le socialisme (ainsi qu'autour de lui avec le camp impérialiste qui veut étouffer toute expérience socialiste), cela produit aussi un ensemble très différent de questions philosophiques – le genre de questions que j'ai soulevé dans *La nécessité communiste* mais qui auraient été plus pointues si j'avais été plus précis dans mon langage. Si l'on considère que la philosophie devrait être une affaire de précision et d'attention portée envers la terminologie (ce que l'on ne saurait deviner si nos seules connaissances de la philosophie n'ont été que ses itérations les plus obscurantistes), je suis reconnaissant envers Ching pour son intervention dans ce domaine.⁵¹⁴ Quoi qu'il en soit, malgré le problème de la précision sémantique, lorsque je pense à ce livre et aux années qui se sont écoulées depuis sa publication

⁵⁰ Pao-yu Ching, *Repenser le socialisme*, Éditions en Langues Étrangères, Paris, 2020.

⁵¹ Dao-yuan Chou fait allusion à ce langage en évoquant le concept d'« échec » dans sa préface à cette édition.

initiale, il est clair que j'ai sous-estimé à la fois la force du mouvementisme et l'habitude qu'ont beaucoup de celles et de ceux qui s'opposent à ce phénomène d'être absorbés par les anciens schémas de la pensée plutôt que de poursuivre le « nouveau retour » que je préconisais. Cette sous-estimation ne change rien à la structure et aux arguments de la polémique : il est difficile d'imaginer être plus polémique et plus opposé au mouvementisme que ne l'est déjà *La nécessité communiste*, comme s'en plaignaient certaines et certains de ses détracteurs. Et il m'était possible de prévoir la puissance de l'idéologie de la pratique mouvementiste pour que ses adhérents et adhérentes qui se donneraient la peine de lire ma critique rejetteraient tous ses arguments et continueraient leur activisme moribond. Le problème, c'est que je ne m'attendais pas à ce que les gens acceptent ma critique du mouvementisme, qu'ils soient entièrement d'accord avec tout ce que j'ai écrit à son sujet, et que pourtant il retombent dedans – parfois même en affirmant que tout cela ne mènerait nulle part !

Dans les années qui ont suivi la publication de *La nécessité communiste*, j'ai vu un certain nombre de camarades qui étaient dévoués au rejet du mouvementisme, et qui faisaient partie d'un nouveau projet anti-révissionniste, s'absenter du mouvement

révolutionnaire et réorienter leur politique en direction du réformisme. Simultanément à cet éloignement de la politique révolutionnaire, on a assisté à une renaissance du dogmato-révisionnisme au sein du camp maoïste avec la tentative des éléments « principalement maoïstes » de transformer le marxisme-léninisme-maoïsme en une imitation du Parti communiste du Pérou. La tendance révisionniste plus large, fétichisant à la fois le « socialisme de marché » de la Chine actuelle ainsi que la République populaire démocratique de Corée, était plus qu'heureuse de dénoncer le « mouvementisme » si cela leur permettait de faire du prosélytisme pour le « socialisme réellement existant ».

En 2017, le projet communiste que je soutenais subissait le même traumatisme prévisible que connaissent tous les projets communistes – et dont j'espérais, en 2014, qu'il n'aurait jamais lieu. Des camarades abandonnèrent le communisme et partirent à la recherche de la stabilité des politiques réformistes juste avant que ce projet puisse éprouver l'onde de choc exigée par un « nouveau retour » à la nécessité communiste : le PCR-RCP a subi un petit schisme, dont je ne rappellerai pas les détails ici. De tels projets, bien que nécessaires, sont également très fragiles. Déterminé par le désordre caractéristique des relations sociales humaines et des luttes de ligne, un projet communiste vivant passera nécessairement par de multiples phases de croissance douloureuses. De tels projets seront soit

détruits par ces luttes, soit y survivront. Dans le cas de leur destruction, certains membres retomberont dans le mouvementisme, s'éloigneront complètement de l'organisation communiste, ou essaieront de comprendre ce qui s'est passé et travailleront à la création d'un autre parti communiste. La survie n'est pas nécessairement une bonne chose, car un parti peut tout à fait survivre au-delà de son traumatisme pour finir comme une clique qui, ne parvenant pas à sortir de la crise, continue ses vieilles pratiques en tant qu'un groupe social stagnant.

L'histoire est peuplée de partis qui se sont désintégrés ou qui ont survécu en tant qu'ombres d'eux-mêmes. La leçon à ne pas en tirer, et celle contre laquelle ce livre met en garde, est de conclure de ces expériences que ce qui est en cause, c'est tout le concept de formation du parti s'étant développé à travers les grands succès des révolutions russe et chinoise. Car l'histoire nous a également appris que le parti révolutionnaire est la seule chose à même de transgresser le capitalisme, à pouvoir ouvrir une dimension de l'existence communiste. La faute en revient aux erreurs commises par les personnes impliquées, par les cadres issus de ce monde capitaliste pourri, trempés dans la crasse et la boue de la société bourgeoise.

Et une fois admis que nous avons toutes et tous été éduquées, depuis notre naissance, d'après les idées dominantes de la classe dominante, nous pouvons nous demander si oui ou non la critique

du mouvementisme peut effectivement faire avancer en direction d'un projet communiste viable toutes celles et tous ceux tombés d'accord avec cette même critique. Nous savons que de tels projets sont fragiles, mais cette fragilité est inévitable à cause de la fragilité des humains en général. Alors pourquoi celles et ceux qui acceptent que l'approche mouvementiste est incapable de résoudre les problèmes posés par le capitalisme, refusent-ils et elles toujours de faire partie d'un projet partisan révolutionnaire et choisissent plutôt de se vautrer dans une praxis qu'ils et elles savent ne pas pouvoir requérir le communisme ? Cette question, concernant la force de la critique du mouvementisme au même temps que son incapacité à faire avancer les lecteurs et lectrices vers son rejet dans la pratique, reste saillante. À tout le moins, elle dévoile un fossé entre la théorie et la pratique.

Il y a des années, avant d'écrire *La nécessité communiste*, j'ai eu le privilège d'assister à une conférence à Chicago avec une camarade et mentor du PCR-RCP qu'avec beaucoup d'autres nous connaissions sous le nom de « Gabrielle ». Gabrielle avait une vingtaine d'années de plus que moi, avait vécu la naissance et la mort d'une organisation de cadres connue sous le nom d'Action Socialiste, et était une des membres fondateurs du PCR-RCP.

La conférence en question avait été organisée par la Platypus Society (dont nous découvririons par la suite qu'elle avait été créée par un ancien membre de la Ligue Spartakiste qui était à fond dans l'école de Francfort) et avait pour but de réunir en un même lieu des représentants et représentantes de toute une série de tendances communistes différentes afin d'initier le débat. Les partisans et partisanes du PCR-RCP avaient été invitées, puisqu'à l'époque cette organisation était connue pour avoir remis sur la table de la théorie la question de la guerre populaire prolongée en tant que stratégie militaire universelle. Le parti a alors pensé qu'il pourrait être utile d'enquêter sur la conférence pour des raisons de propagande et pour voir s'il pouvait établir des liens avec les maoïstes étasuniens. On m'a demandé de participer à la conférence avec Gabrielle, car j'étais un soutien public du PCR-RCP – mon blog faisant un peu de bruit à l'époque – et les organisateurs et organisatrices de la conférence ont dû penser qu'il pourrait être « amusant » de me mettre sur un panel avec Mike Ely du Projet Kasama, un anarchiste de CrimethInc, ainsi qu'avec des gens venus de Grèce qui avaient assisté à ce qui allait devenir le projet échoué de Syriza.

Pour être clair, cette conférence a fini par devenir une sorte de cirque à l'intérieur duquel un tas de tendances différentes étaient simplement là pour essayer d'humilier d'autres tendances. Cela a atteint un niveau d'hilarité lorsque des membres

du RCP-USA avakianiste venus de Chicago se sont présentés pour boycotter l'événement de manière bruyante, distribuant des pamphlets affirmant que Mike Ely serait un collaborateur de la police – la « preuve » étant qu'Ely avait quitté le RCP-USA et attaqué le culte de la personnalité construit autour de Bob Avakian. En même temps, j'ai appris deux leçons qui s'avéreraient fondamentales pour mon développement en tant que communiste et qui ont influencé l'écriture de *La nécessité communiste* ainsi que tout mon travail à ce jour. Ces deux leçons sont dues à la présence de Gabrielle et à sa grande perspicacité.

Une de ces leçons a été tirée des commentaires de Gabrielle suite au panel de conclusion que j'avais tenu avec Ely et les autres personnes mentionnées ci-dessus. Lorsque le panel s'est terminé, et que j'ai quitté la scène pour rejoindre Gabrielle, elle paraissait moins préoccupée par le contenu de ce que j'avais dit sur scène (qu'elle connaissait par avance puisqu'elle l'avait révisé avec moi) que par le contexte global. « Ça ne vaut pas la peine de refaire quelque chose de ce genre », m'a-t-elle alors dit, « C'est juste la gauche qui parle avec la gauche à propos de la gauche. Les masses ne sont pas là ». Puis elle m'a dit que, bien qu'il soit extrêmement important de mener la lutte idéologique, cela pouvait être fait avec des livres et des articles ; il n'y avait aucune raison de perdre son temps à représenter une organisation révolutionnaire dans des

espaces où aucun travail d'organisation ne pourrait être fait. Et même si la lutte idéologique peut être menée à travers des livres et des articles, elle doit toujours être conçue comme étant orientée vers les masses dans l'optique de réaliser le communisme. Ne pas se lancer dans un débat d'experts avec d'autres gauchistes pour parler de la gauche, quand il n'y a que la gauche déjà convaincue qui écoute.

Mais la deuxième leçon, la plus marquante, que j'ai apprise pendant cette période a été tirée d'une critique faite par Gabrielle un peu plus tôt dans la journée, durant l'atelier du projet Kasama. Là, après avoir écouté Mike Ely et ses camarades argumenter qu'ils et elles ne pouvaient pas être un parti, et qu'ils et elles étaient plutôt une curieuse « formation pré-partisane » en estimant qu'il était important de comprendre le processus de formation d'un parti, Gabrielle posa une question des plus pertinentes aux panélistes : « Pourquoi pensez-vous que le parti n'est pas déjà un processus ? » Elle a développé ce point en disant que, une fois que vous imaginez qu'il existe un processus vous permettant d'obtenir un parti achevé, vous penserez que la formation du parti est quelque chose de complète et donc vous le traiterez comme une entité statique. Le parti lui-même, dit-elle, est toujours en processus parce qu'il est toujours en train de changer en raison des forces qu'il fait entrer et des luttes de lignes qui constituent sa dynamique interne. De plus, si vous le traitez comme la finalité

d'un processus, vous pourriez ne jamais atteindre ce but puisqu'en le poursuivant, les choses seront toujours en train de changer dans et autour de votre appareil d'organisation. Le parti restera donc un idéal platonique. Et c'est cette intuition qui est à l'origine d'une grande partie de mon raisonnement dans *La nécessité communiste* et tout ce que j'ai écrit sur la conception du parti révolutionnaire jusqu'à présent. Le parti comme processus.

Lorsque j'ai publié *La nécessité communiste* deux ans après cette conférence – au moment du lancement du livre à la Maison Norman Bethune à Montréal – Gabrielle a reconnu ses empreintes sur son raisonnement interne ; elle souhaitait le traduire en français. Malheureusement, en raison de sa lutte contre le cancer qui avait commencé peu de temps après notre voyage à la conférence de Platypus, elle n'a pas eu l'énergie nécessaire pour réaliser une traduction. Elle est décédée en 2016, quelques mois avant la publication de *Continuity and Rupture* qui lui était en partie dédié et s'inspirait d'elle, et le mouvement maoïste canadien a souffert de sa disparition. En fait, je n'ai appris son vrai nom qu'après son décès : Nathalie Moreau. Les détails publics de sa mort ont complètement occulté le fait qu'elle avait vécu cette autre vie, cette vie maoïste et vitalement communiste, sous un autre nom subordonné à un projet communiste d'un parti en devenir. De plus, l'une des forces de Gabrielle était de pouvoir distinguer entre contra-

dictions antagonistes et non antagonistes ; je suis certain que si elle avait été encore en vie, son organisation ne se serait pas divisée en 2017.

Ainsi, mes réflexions sur le « nouveau retour » au parti communiste révolutionnaire ont été guidées par les idées de Nathalie Moreau – qui restera toujours « Gabrielle » pour moi et pour tant d'autres – et sa conception du parti comme processus.

Mais si nous sommes censés concevoir le parti comme un processus, qu'est-ce que cela signifie précisément dans notre conjoncture actuelle, en particulier dans les centres de l'impérialisme où nous essayons de développer un projet communiste qui peut mener la guerre, c'est-à-dire dans le soi-disant « ventre de la bête » ? Cette question est difficile, et elle l'est en partie à cause du fait de la nécessité.

Car chaque jour où persiste le capitalisme, nous ressentons la force de la nécessité de mettre fin à celui-ci. La réalité de l'effondrement écologique devient de plus en plus viscérale (j'écris ces lignes juste après une série de canicules historiques qui ont rendu malade ma fille de six ans) alors que, dans le même temps, les communistes des pays responsables de cet écocide impérialiste n'ont pas rassemblé toutes leurs forces pour empêcher leurs nations de dévaster le monde. Sur le plan politique,

le fascisme est réapparu comme un danger réel ; son éthique exterministe accélérera l'effondrement environnemental en touchant premièrement les populations les plus vulnérables.

Dans ce contexte, nous ne pouvons nous empêcher de croire qu'il faut construire un mouvement révolutionnaire aussi vite que possible, car le temps presse. Le choix entre le socialisme et la barbarie devient plus aigu chaque jour. C'est là que réside notre dilemme, un dilemme très désagréable mais bien réel. Il ne nous est pas permis d'attendre mais, en même temps, il nous est également impossible d'aller trop vite et de nous détruire dans le processus.

D'une part, la reconnaissance de la nécessité glanée dans l'antimoine entre socialisme et barbarie signifie que nous devons agir rapidement, que nous devons mettre fin à la destruction capitaliste de la planète avant que la planète ne mette fin à la vie. Nous avons besoin de la machine de guerre partisane qui découle d'un parti communiste intégral et combatif, devenu à ce moment-là réellement une avant-garde, afin de pouvoir surmonter les pulsions exterministes du capitalisme qui, chaque jour, rendent plus difficile le maintien de l'existence humaine.

Mais d'un autre côté, si nous courons trop rapidement après cette nécessité sans créer un appareil solide, il se pourrait que nous nous détruisions et laisserions les masses tout reconstruire à partir de

rien, dotées d'encore moins de temps pour réaliser cette reconstruction. Nous n'avons pas le luxe de pouvoir nous détruire et de désarmer ainsi celles et ceux qui viendront après nous. Nous devons construire quelque chose de pérenne, capable de persister au-delà des pertes temporaires afin de gagner la guerre pour l'existence humaine – une victoire qui ne peut être que le communisme.

Il est difficile, dans cette conjoncture, de trouver cet équilibre entre victoires immédiates et croissance durable. *La nécessité communiste* ne contient pas vraiment de réponses à ce dilemme – il ne fait que diagnostiquer le problème – et il est vrai que je ne détient pas, à moi seul, de solutions. Face à l'horreur de notre situation actuelle, face à la nécessité de résultats immédiats et d'un mouvement durable, il est difficile de ne pas devenir cynique. Et nous ne pouvons pas nous permettre de devenir cyniques, de nous retirer du mouvement et d'espérer que d'autres régleront nos problèmes. Il est également inenvisageable d'essayer d'inventer de nouvelles méthodes, de repartir de zéro, de brûler toutes nos réalisations dans l'espoir de trouver le temps pour construire quelque chose de nouveau. Nous devons poursuivre nos projets fragiles selon la compréhension idéologique que nous avons gagnée à travers l'histoire, lutter contre la fragilité afin de les rendre aussi forts que possible, et construire des mouvements révolutionnaires durables qui seront

assez solides pour pouvoir agir aussitôt et survivre aux défaites potentielles.

Penser le parti révolutionnaire comme processus – et reconnaître la fragilité de ce processus – ne signifie pas que nous pensons seulement sa forme et non son contenu. Penser le concept du parti révolutionnaire, c'est aussi penser sa ligne politique, l'unité programmatique nécessaire pour faire la révolution. Depuis que j'ai écrit *La nécessité communiste*, j'ai rencontré des lecteurs et lectrices dont la principale leçon qu'ils et elles ont tiré du livre était « implique-toi dans un parti communiste » et qui ne se souciaient guère de juger de l'efficacité de tel ou tel projet communiste. Le problème posé par le mouvementisme n'est pas résolu par notre adhésion à un projet révisionniste ; le mouvementisme est apparu en partie à cause de la faillite du communisme révisionniste. Épouser ce que j'ai appelé les « vieux retours » à l'organisation communiste n'est pas seulement une abdication de ce qui est exigé par la nécessité communiste, mais est directement antagonique à ce qui est requis pour faire la révolution. On ne transgresse pas le mouvementisme en faisant des pas en arrière et en adoptant le style de travail révisionniste classique ; le mouvementisme pourrait même sembler être la meilleure option parmi les deux, puisque les organisations révisionnistes font beaucoup moins de travail de masse que les militants et militantes du

mouvement social général. Ainsi, le mouvementisme hantera le vieux retour révisionniste.

Enfin, penser le parti comme un processus devrait également nous amener à prendre conscience des manières dont la lutte est parfois abandonnée ou même jamais initiée tout court. Qu'un projet partisan est toujours imparfait parce qu'il est aussi un processus – un processus qui contient la lutte de ligne et le désordre des relations sociales humaines – est un fait souvent ignoré par les mêmes personnes qui comprennent la critique du mouvementisme. Ils et elles veulent un parti qui est parfait, qui ne fera pas d'erreurs. Ou bien ils et elles souhaitent rejoindre un mouvement qui s'est déjà constitué en avant-garde, refusant d'accepter qu'un tel mouvement n'existera que si elles et eux et d'autres s'y impliquent. L'abandon prématuré ou tout simplement le refus de se joindre au processus détruit la possibilité qu'une formation partisane devienne ce que nous voulons qu'elle devienne. Le processus de formation du parti ne deviendra jamais véritablement significatif si nous restons toujours sur la touche, attendant qu'il se développe, et refusant de reconnaître que nous sommes la matière pouvant rendre ce projet significatif et durable.

Ainsi, si nous réfléchissons vraiment sur notre pensée – et cette « pensée de la pensée » n'est pas un acte de contemplation abstraite mais, comme je l'ai indiqué plus haut en me référant à Glissant, fait

partie de la pratique concrète – alors nous devons nous interroger sur ce à quoi doit ressembler un nouveau retour à la nécessité communiste s'il veut être à la fois révolutionnaire et durable. Nous ne pouvons pas nous permettre d'être paresseux et paresseuses à cet égard, d'abdiquer notre responsabilité dans l'espoir que d'autres feront mieux, ou de devenir désillusionnés lorsque nous faisons l'expérience du désordre que rencontrera, nécessairement, tout projet partisan. Réfléchir rigoureusement à la nécessité de faire naître le communisme est également une nécessité : cela ne peut être écarté et transformé en un exercice académique où la rigueur requise serait éclipsée par l'éclectisme théorique ; cette réflexion ne peut pas non plus être remplacée par un recours dogmatique à des formules anti-intellectuelles. Ce que Marx et Engels appelaient « le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses » exige une pensée critique.

Pour conclure, je souhaite faire part de mes réflexions sur un aspect de ma vie personnelle depuis la publication initiale de *La nécessité communiste* jusqu'à cette deuxième édition. Il s'agit de ma fille, Samiya, qui était à un mois de son deuxième anniversaire lorsque le livre a été publié pour la première fois et qui, au moment de la publication de cette édition [en anglais, Kerplebedeb,

2020], aura vécu plusieurs mois dans sa septième année d'existence. En effet, j'ai encore la photo sur laquelle elle figure à presque deux ans en tenant un exemplaire de la première édition de ce livre, assise sur le canapé d'un appartement que notre assurance nous avait fourni suite à l'inondation de notre logement. Depuis lors, tous mes livres ont été publiés à des moments clés de la croissance de Samiya.

Ce que je veux dire, c'est que lorsque je pense à l'avenir de ma fille, je suis immédiatement troublée par sa morosité. Le monde que je lui laisse est un monde d'effondrement environnemental et d'exploitation capitaliste épouvantable. Lorsque *La nécessité communiste* a été publiée, j'espérais que les dégâts provoqués par un tel monde pourraient être atténués par un projet communiste devenant rapidement une machine de guerre capable d'établir un monde meilleur pour ma fille et ses pairs. Cet espoir demeure, car je sais qu'un tel projet est la seule chose qui puisse sauver le monde pour les générations futures.

En effet, mon engagement vis-à-vis du communisme se renforce à mesure que je vois ma fille grandir et prendre conscience, à sa manière, des problèmes auxquels sa génération est confrontée. Ses questions deviennent de plus en plus pointues au fil des ans : « Pourquoi les gens sont-ils pauvres ? » est devenu « Pourquoi les riches ne sont-ils et elles pas obligées de partager ? » ; « Pour-

« quoi faisons-nous du mal à la terre ? » est devenu « Si l'environnement va mal, pourquoi le gouvernement ne l'améliore-t-il pas ? » ; « Pourquoi n'avons-nous pas une plus grande maison ? » est devenu « Pourquoi y a-t-il de grandes maisons et comment peut-on posséder une terre ? ». Bien sûr, les idéologues bourgeois dénoncent ces questions comme étant naïves et ont tendance à traiter le fait que les enfants les posent comme une preuve de la candeur de l'enfance. Une fois que vous aurez grandi, affirment les réalistes attachés à l'idéologie de la classe dominante, vous vous rendrez compte que la vie est plus complexe. Ainsi, le socialisme s'apparenterait à la naïveté enfantine. D'après le récit conservateur le plus courant, l'acceptation de l'état des choses dans toute sa brutalité serait un signe de maturité – « *maturité* » définie comme l'adaptation au statu quo capitaliste.

Ironiquement, celles et ceux qui prétendent que « grandir » signifie devenir plus conservateur sont aussi celles et ceux qui valorisent le savoir caractéristique de l'enfance. De nombreux universitaires conservateurs citent avec approbation la scène du garçon esclave dans le *Ménon* de Platon, où Socrate affirme que les enfants possèdent une connaissance par nature. Les chrétiens et chrétiennes conservatrices aiment parler du passage de Matthieu où Jésus exhorte ses disciples à laisser les enfants venir à lui en raison du fait qu'ils comprennent mieux le Royaume des cieux. Une conception naïve et

pré-critique de la connaissance leur paraît alors très utile dans la mesure où elle confirme ce que ces universitaires conservateurs et conservatrices ont décidé être la compréhension correcte de l'âge adulte. Ainsi, pour elles et eux, il ne s'agit pas vraiment de « grandir » – il s'agit simplement de savoir si cette croissance s'accorde ou non avec l'idéologie de la classe dirigeante.

Quoi qu'il en soit, je suis d'avis que la critique « naïve » et « pré-critique » des enfants est révélatrice parce qu'elle révèle souvent la façon dont la pensée fonctionne avant d'être capturée par le « bon sens » de la classe dirigeante. Les enfants esclaves du temps de Platon et les enfants de la Palestine occupée dans sa version de l'époque de Jésus n'étaient pas des confirmations de l'état habituel des choses mais des sujets fragiles dont la pensée fonctionnait de manière non encore soumise aux nombreux seuils de la capture idéologique. Car, à différents stades de leur développement, des aspects de l'idéologie de la classe dominante s'infiltraient pour dire aux enfants comment fonctionner « correctement ». Je me souviens quand Samiya n'avait pas encore de conception de la propriété privée et qu'un jour, elle a compris que certaines choses étaient censées lui appartenir et que d'autres étaient censées appartenir à ses camarades. La socialisation correspondante à l'idéologie bourgeoise commence donc dès le plus jeune âge – en remplaçant le bon sens enfantin par le bon sens

capitaliste – dans l’optique de modeler les sujets selon la structure de la société de classe. Ce moulage ne s’arrête pas car nous nous faisons bombarder, à chaque étape de notre vie, par les différentes idéologies exigeant que nous « grandissions » en acceptant l’état dominant des choses.

Par conséquent, reconnaître la nécessité du communisme, ainsi que la chaîne des nécessités historiques liées à cette reconnaissance, est un combat de toute une vie. Cette lutte ne doit pas avoir pour objet de revenir à la conscience pré-critique de notre enfance (qui, à mon avis, s’apparente à la vision anarchiste) mais de grandir et de se développer différemment. C’est refuser la vision cyniquement rétrograde selon laquelle la maturité signifie l’adaptation à la réalité capitaliste. Ou comme je l’ai écrit dans *La nécessité communiste*, nous devons refuser de voir le communisme comme un rêve – comme la notion plus ou moins floue de celui-ci qui a pu exister dans notre enfance – mais « comme un réveil ». Nous ne pouvons poursuivre cette sorte de maturité, cette sorte d’éveil, que dans le cadre d’un projet collectif discipliné, programmatique, et surtout engagé sur la voie révolutionnaire.

C’est pourquoi, cinq ans après sa publication, les questions soulevées par *La nécessité communiste* restent actuelles. Mais il ne suffit pas de reconnaître la justesse de ces questions. Nous ne pouvons pas perdre notre temps à les traiter comme des sujets de discussion dans des débats, des articles de réflexion

ou des polémiques sur les réseaux sociaux. Ce faisant, nous trahirions l'immédiateté de traitement même qu'elles exigent, surtout dans un monde qui se dirige de plus en plus vite en direction de l'Armageddon capitaliste. Si nous voulons être optimistes – ce que nous devons être – et donc prendre les mesures que la nécessité communiste exige de nous, alors il nous faudra construire dès aujourd'hui des partis communistes intégraux et combattifs d'avant-garde.

Éditions en Langues Étrangères

Collection Classiques en couleurs

1. **Cours de base de marxisme-léninisme-maoïsme**
PCI (maoïste)
2. **Les courants philosophiques dans le mouvement féministe**
Anuradha Ghandy
4. **La nécessité communiste**
J. Moufawad-Paul
8. **Stratégie pour la libération de la Palestine**
FPLP
10. **Notre guerre populaire et ses particularités**
José Maria Sison
11. **Repenser le socialisme: Qu'est ce que la transition socialiste ?**
Deng-yuan Hsu & Pao-yu Ching
14. **Perspectives urbaines**
PCI (maoïste)
15. **Cinq essais philosophiques**
Mao Zedong
18. **Huit documents historiques**
Charu Mazumdar
20. **Introduction aux principes de base du marxisme-léninisme**
José Maria Sison
21. **Pour une analyse scientifique de la question gay**
Groupe d'étude de Los Angeles
22. **Guide du militant — Araling Aktibista**
PADEPA

Collection Fondations

1. **Des principes du léninisme**
J. Staline
2. **Travail salarié et capital & Salaire, prix et profit**
Karl Marx